OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.

10

PLOTINO



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

PLOTINO

EL ALMA, LA BELLEZA Y LA CONTEMPLACIÓN

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).
Fundamentos psicológicos y metafísicos.
Aplicaciones sociales.

Vol. 3. — INTRODUCCION A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).
1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).
I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).
1. Qué es el catolicismo.
2. El catolicismo en la Argentina, hoy.
3. Estudios varios.

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).
Vida, escritos y doctrina.

Vol. 10. — PLOTINO (1987).
El alma, la belleza y la contemplación.

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

10

PLOTINO

EL ALMA, LA BELLEZA Y LA CONTEMPLACIÓN

Traducción con prólogo y notas de
ISMAEL QUILES, S. J.

3ª edición



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES
1987



ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0362-9 (vol. 10)

EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

Talcahuano 494

PRESENTACIÓN

Aunque en la Colección de nuestras Obras *no incluímos, en principio, las traducciones, tenemos particular motivo para reeditar aquí, después del* Aristóteles, *la síntesis de la filosofía de Plotino que consta de nuestra introducción y la traducción de una selección de las Enéadas.*

La afinidad entre la filosofía de Plotino y la de San Agustín, y la de ambos con mi pensamiento central sobre la esencia del hombre como "in-sistencia", que me permite lograr una visión de conjunto de la problemática filosófica, nos ha impulsado a tomar tal decisión.

Recordemos que este trabajo fue publicado por la Edit. Espasa-Calpe Argentina en la Colección Austral (nº 985) en 1949 y reeditado en 1950.

Ha sido traducido al portugués por la Editorial Associação Palas Athena, São Paulo, 1981, con el título: Plotino: A Alma, A Beleza é A Contemplação. *Versión a cargo de Ivan Barbosa Rigolin y Consuelo Colinvaux.*

Nota bibliográfica para la presente edición.

En la *Advertencia* para la primera edición (noviembre de 1947), notábamos que la gran figura de Plotino no era suficientemente conocida entre nosotros. Debemos ahora señalar que existen varias versiones, una de ellas anterior a nuestra obra, y otras de estas últimas décadas.

Plotino, *Las Enéadas* (versión castellana), precedidas de la vida de Plotino por su discípulo Porfirio, Madrid, Imp. de L. Rubio, 1930, 4 vols.

Plotino, *Las Enéadas* (versión castellana), Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1975 (1ª ed., 1967), 6 vols.

Plotino, *Enéadas I, II* (versión castellana), Ed. Gredos, Madrid, 1982 (538 ps.).

ÍNDICE

ADVERTENCIA

La filosofía de Plotino es sin duda una de las más ricas y llenas de vitalidad de la filosofía griega. Después de Aristóteles y de Platón es sin duda alguna Plotino el más profundo de los filósofos helénicos; y en algunos aspectos más elevado y más humano que ellos. Sin embargo la gran figura de Plotino no es suficientemente conocida, a pesar del elevado concepto de que goza entre los especialistas. En castellano se está preparando una traducción completa de sus obras, pero que todavía no ha llegado a publicarse. Es curioso que hasta ahora (noviembre de 1947) no haya tenido Plotino traducciones a nuestra lengua. He aquí lo que nos ha animado a llevar a cabo esta selección, que dará acceso fácil a los lectores de habla castellana a la obra profunda y admirablemente humana de Plotino.

En nuestra selección nos ha guiado el criterio de captar el núcleo de la metafísica y de la mística de Plotino. Desde ese núcleo los problemas particulares de su filosofía van recibiendo una solución coherente. Por eso el lector familiarizado con los tratados que en este volumen reunimos, podrá fácilmente adivinar las proyecciones totales de su filosofía, y sus aplicaciones a otros problemas particulares.

Después de un tratado que podríamos llamar introductorio sobre la dialéctica, *hemos escogido tres temas básicos:* el alma, la belleza y la contemplación. *Sobre cada uno de ellos encontrará el lector uno o varios tratados de las Enéadas. Todos los tratados son completos, excepto el tratado sobre las dificultades relativas al alma, del que*

sólo publicamos la primera parte, por ser excesivamente largo y porque la segunda parte desciende a dificultades más particulares.

Nuestro anhelo ha sido reflejar ante todo fielmente el pensamiento de Plotino. No es empresa fácil. El estilo de Plotino es tan concentrado que a veces con dos adverbios o con dos pronombres o con dos adjetivos expresa un largo concepto. Parece avaro en palabras, al mismo tiempo que es rico y denso en pensamientos. Hemos utilizado el texto griego publicado por Émile Bréhier y editado por la Société d'Éditions "Les Belles Lettres", París, 1924 [1]*. También hemos tenido con frecuencia a la vista, especialmente en los pasajes más oscuros, la traducción francesa de esa misma edición, que en general es muy fiel.*

Hemos creído de sumo interés enriquecer este volumen con una síntesis de la célebre biografía de Plotino, escrita por su discípulo Porfirio. Asimismo, para utilidad de los lectores, ofrecemos una síntesis del pensamiento filosófico de Plotino, y antes de cada tratado una nota introductoria al ambiente y a la doctrina del mismo. Alguna que otra nota ilustra también los pasajes de especial interés y las antinomias que van surgiendo de la lectura del texto.

La "COLECCIÓN AUSTRAL", al ofrecer al mundo de habla española las primicias de una traducción de lo más selecto de las Enéadas, presta un gran servicio a la cultura filosófica hispanoamericana, tanto más valioso cuanto es más ágil y accesible la forma en que lo brinda al público.

[1] 3ª ed., 1960. Entre otras ediciones más modernas recomendamos *Plotini Opera* por Paul Henry H. y Hans Schwyzer, 3 vols., Bruxelles-Paris, 1961-1973.

PRÓLOGO

a) BIOGRAFÍA DE PLOTINO

"1. Plotino, el filósofo que ha vivido entre nosotros, parecía sentir odio de estar en un cuerpo. A causa de esta disposición de ánimo, se resistía a contar cosa alguna sobre sus antepasados, sus padres o su patria. Hasta tal punto rechazaba a pintor o a escultor, que, aun cuando Amelio le pidió que le permitiera sacar una imagen, él les dijo: «¿No es bastante llevar esta imagen postiza de que la naturaleza nos ha vestido, sino que es necesario todavía permitir que quede de esta imagen otra imagen más duradera, como si valiera la pena de que se la mirara?». Rehusó, pues, y de ninguna manera consintió en ello.

"Pero Amelio tenía un amigo, Cartelio, el mejor de los pintores de aquella época, y le hizo entrar y asistir a los cursos de Plotino —los que por lo demás podía frecuentar quien quisiera—; esto le permitió acostumbrarse a los rasgos de Plotino cada vez con más precisión, gracias a la suma atención con la cual le miraba. Carterio pintó entonces el retrato según la imagen que guardaba en su memoria; Amelio corrigió el boceto para llegar al máximo parecido, y se obtuvo de esta manera, gracias al talento del pintor, sin que Plotino supiera nada, un retrato muy parecido.

"2. Padecía con frecuencia de una enfermedad del vientre; pero jamás quiso tomar lavados, porque decía que tales remedios no estaban bien para un hombre de edad; rehusó también de tomar la triaca, y decía que él no se

alimentaba ni aun de la carne de los animales domésticos. No se bañaba; pero cada día se hacía dar fricciones en su casa. Mas, cuando la peste hizo estragos en la población, sucedió que los hombres que le hacían las fricciones murieron; y habiendo descuidado este remedio, poco a poco fue él atacado de una muy grave enfermedad de la piel. Mientras yo estuve junto a él, nada de esto se manifestó; pero después de mi partida la enfermedad se agravó de tal manera, según lo que me dijo a mi vuelta su amigo Eustoquio, quien permaneció junto a él hasta su muerte, que su voz perdió su claridad y sonoridad, y quedó enronquecida; su vista se debilitó; sus manos y sus pies se cubrieron de úlceras. Como sus amigos evitaban encontrarse con él, porque tenía la costumbre de saludarlos a todos abrazándolos, dejó la ciudad para trasladarse a la campaña, retirándose a las posesiones de Zetus, uno de sus antiguos amigos, ya muerto entonces. Lo necesario para su vida se lo proveían las posesiones de Zetus y también de las propiedades que Castricio tenía en Minturno —porque allí es donde Castricio tenía sus bienes—. Eustoquio, que entonces residía en Puzoli, llegó muy tarde junto a él, al momento de morir, como me lo contó el mismo Eustoquio. Plotino le dijo: «Todavía te estoy esperando». Y luego añadió: «Me esfuerzo para hacer subir lo que hay de divino en mí a lo que hay de divino en el universo». En aquel momento una serpiente pasó por debajo del lecho en el cual él estaba acostado y se deslizó por un agujero de la pared, y Plotino expiró. Tenía la edad de 66 años, según Eustoquio. Terminaba entonces el segundo año del reinado de Claudio.

"En el momento de su muerte yo residía en Lilibea; Amelio estaba en Apamea de Siria, y Castricio en Roma; sólo Eustoquio estuvo presente. Si se cuentan 66 años atrás a partir del segundo año del reino de Claudio, la época de su nacimiento cae en el tercer año del reinado de Severo.

Pero él jamás dio a conocer a nadie el mes en que había nacido, ni el día de su nacimiento. No juzgaba oportuno que se ofreciera un sacrificio o un banquete en su aniversario; pero en los aniversarios tradicionales de Sócrates y de Platón, ofrecía sacrificios y un banquete a sus amigos; en tal día los que se sentían capaces debían leer un discurso ante la concurrencia" *.

Con esta sobriedad de rasgos tan severos y emotivos nos describe Porfirio, discípulo de Plotino, la muerte de su maestro, que respondió a la vida del filósofo, y podemos también decir que coronó dignamente el gran período de la filosofía grecorromana. Al morir Plotino, moría también, pero en un ocaso majestuoso, la filosofía griega. Es Plotino el último representante de ese período fecundo que va desde Tales pasando por Sócrates, Platón y Aristóteles, los estoicos y los epicúreos, y las escuelas que recogieron la tradición de estos grandes maestros para venir a juntarse a fines del siglo II en esta figura llena de elevación, de nervio y de sinceridad, que no soñaba sino "en hacer llegar lo que en él había de divino a lo que hay de divino en el universo". Estas últimas palabras de Plotino pueden verdaderamente ser el broche más apropiado de la filosofía griega: una persecución incoercible de lo que hay de divino en el universo, en medio de una angustia infinita por las oscuridades que hallaba en su camino.

La biografía de Plotino nos la ha trazado con perfecto conocimiento de causa y acendrado cariño de alumno el filósofo Porfirio, célebre autor de la *Isagoge* a las Categorías de Aristóteles, y que durante 6 años asistió a las clases de su maestro en Roma. Plotino nació en el año 203,

* Hemos traducido del griego los dos primeros párrafos de la biografía de Plotino, escrita por Porfirio. Como ésta es la fuente más auténtica que poseemos, en ella nos fundamos en todas las referencias biográficas de esta introducción, indicando los párrafos correspondientes por los números entre paréntesis incluídos en el texto.

y murió como acaba de decírnoslo Porfirio a la edad de 66 años, al terminar el 2º año del reinado de Claudio. Había nacido en Alejandría, uno de los mayores centros de cultura de aquella época. A los 28 años se dedicó a estudiar filosofía; y se puso en contacto con las mayores celebridades de Alejandría, pero el resultado fue un ansia y una decepción descorazonadora. Comunicaba estas impresiones a un amigo y éste lo puso en contacto con Amonio, que entonces brillaba en Antioquía, aun cuando no pretendía atraerse numerosos alumnos.

Amonio representaba la unión de diversas corrientes de la filosofía griega, pero con un predominio de la corriente neoplatónica: sin duda ninguna que su espíritu había conservado rasgos de la religión cristiana, que antes había profesado. Profesaba el máximo anhelo de sinceridad y quería evitar a toda costa el formalismo. Por eso no quería que sus doctrinas trascendieran al vulgo y se reducía a un círculo pequeño de alumnos y amigos, con los que libremente discutía las propias opiniones. Después de asistir a la primera clase de Amonio, dijo Plotino: "Éste es el hombre que yo necesitaba". Durante once años enteros continuó en la escuela de Amonio. Porfirio nos cuenta que los tres más adictos alumnos, Heremio, Orígenes y Plotino se habían convenido para guardar en secreto los dogmas del maestro. En realidad ninguno de los tres guardó a la larga dicho secreto.

Ansioso de ampliar sus conocimientos filosóficos quiso tomar contacto directo con la filosofía "que se practica entre los persas y la que está en boga entre los indios". El emperador Gordiano encabezaba una expedición a Persia, y Plotino se unió a sus fuerzas. Tenía entonces 39 años. Después de la derrota de Gordiano en Mesopotamia, Plotino pudo escapar vivo y refugiarse en Antioquía, donde pasó un breve tiempo, ya que, según Porfirio, a la edad de 40 años, se dirigió a Roma. Allí puso escuela de filosofía con

el mismo espíritu que había aprendido de Amonio: enseñanza oral a oyentes selectos, y en un círculo relativamente pequeño. Durante mucho tiempo no escribió ninguna obra. Invitaba a sus alumnos a proponerle ellos mismos las cuestiones, razón por la cual sus clases resultaban desordenadas y no escaseaban las discusiones inútiles. Entre sus alumnos descollaba Amelio, que comenzó a asistir a sus clases tres años después de la llegada de Plotino a Roma y continuó bajo su magisterio durante 24 años. Fue el alumno más aprovechado y llegó a escribir, inspirándose en los cursos de Plotino, cien tratados filosóficos.

Cuando ya Plotino contaba 59 años y hacía 21 que estaba en Roma comenzó a asistir a sus clases Porfirio. El maestro se había decidido a escribir algunos tratados, que entonces llegaban a 21, y que no eran confiados sino a un pequeño número de personas. Plotino y Amelio le estimularon a escribir más y más, y así se llegó en total al número de 54. Gracias a los datos precisos de Porfirio podemos clasificar perfectamente los escritos de Plotino en tres grupos: "los primeros datan de su juventud, los segundos de la época de su madurez y los terceros del final de su vida, en que su cuerpo estaba fatigado; de aquí las diferencias en su fuerza de pensamiento. Los primeros 21 son los menos densos de sustancia; todavía no aparece el vigor suficiente para llegar a un pensamiento sólido. Los de la segunda serie indican una perfecta madurez; estos 24 tratados son perfectos, con excepción de pequeños detalles. Cuando escribió los 9 últimos sus fuerzas disminuían, y en los 4 últimos todavía más que en los 5 precedentes" (6).

En su manera de escribir mostraba Plotino su carácter peculiar. Nunca volvía a leer lo que había escrito una vez, y por eso no repasó jamás sus escritos. La causa de ello la atribuye Porfirio a la vista muy débil del maestro, la cual no le permitía leer sino con dificultad. La corrección de sus escritos la confiaba a Porfirio. Formaba mal sus letras;

no separaba claramente las sílabas, ni tenía el más mínimo cuidado por la ortografía. Se preocupaba sólo del sentido. Con gran admiración de sus alumnos, conservó esta manera de proceder hasta el fin de su vida. Sus tratados los componía mentalmente desde el principio hasta el fin; después los pasaba al papel, escribiendo todos los pensamientos que había elaborado sin interrupción hasta el fin, como si estuviera copiándolos de un libro ([8]). Tenía un estilo conciso, lleno y breve; sus escritos abundan en pensamientos más que en palabras. Escribía principalmente por inspiración, apasionado por el tema, ya sea que él sintiese las doctrinas o simplemente las expusiera. En sus escritos se hallan mezcladas las doctrinas de los estoicos y de los peripatéticos y frecuentemente emplea la metafísica de Aristóteles ([14]).

He aquí cómo nos describe las clases de Plotino su biógrafo y alumno: En sus cursos se mostraba de fácil palabra; tenía el poder de la invención y del pensamiento sobre lo que era necesario expresar. Pero cometía algunas incorrecciones de lenguaje, que también repetía al escribir. Cuando hablaba se veía brillar su inteligencia a través de su mirada resplandeciente. Su aspecto era siempre agradable, pero entonces aparecía verdaderamente hermoso. Un ligero sudor manaba de su frente. Se trasparentaba su dulzura. Era muy benévolo hacia aquellos que le preguntaban algo, aun cuando tenía una palabra vigorosa ([13]). La base de las clases era generalmente la lectura de alguno de los grandes autores o comentadores, a la cual iba Plotino anudando sus propios comentarios. Jamás se leía un pasaje simplemente, sino que agregaba Plotino sus propias reflexiones y las explicaciones originales, aunque dentro del espíritu de Amonio; se penetraba rápidamente del sentido de los pasajes leídos y cuando tenía que explicar brevemente una teoría profunda se ponía de pie.

La influencia del maestro se dejó sentir entre no pocas personalidades de la sociedad romana, como el senador Castricio, que profesaba una verdadera veneración por Plotino. También eran senadores Marcelo Orontio y Sabino. Pero el más famoso fue el senador Rogaciano, quien, por las enseñanzas de Plotino, dejó la magistratura y la propia familia e inició una manera de vida ascética que llenó de admiración a todos y que le mereció una predilección especial de parte de Plotino. También figuran varias mujeres en el alumnado del filósofo.

El prestigio y la honorabilidad de Plotino llegaron a tal punto que muchos hombres y mujeres de las mejores familias al morir le hacían llevar sus hijos, y se los confiaban con toda su fortuna, como lo hubieran hecho con un custodio sagrado y divino. De esta manera su casa estaba llena de jóvenes, niños y niñas, y tenía él la paciencia de examinar las cuentas que debían rendirle los tutores de los niños, velando para que fueran exactas ([9]).

Es también de notar que su fama y veneración llegó hasta el emperador Galieno y su esposa. Se aprovechó de esta amistad para pedirle que restaurase para los filósofos una ciudad que existía en la Campaña y que entonces estaba enteramente destruída. Sus habitantes deberían seguir las leyes de la República de Platón y la ciudad se llamaría Platonópolis. Plotino y sus amigos se retirarían a vivir en dicha ciudad. El emperador se mostraba personalmente inclinado a realizar el proyecto, pero sus consejeros, sin duda gente más práctica, le disuadieron de llevar adelante la idealista empresa ([12]).

La filosofía de Plotino, como su vida, es profundamente religiosa. Más claramente veremos, al condensar su doctrina, que el pensamiento de Dios y de lo divino domina por completo al alma del filósofo culminante del neoplatonismo. No parece, sin embargo, que en su vida práctica se adhiriese a los cultos de la religión grecorromana. Su

discípulo Amelio tenía la costumbre de ofrecer sacrificios a los dioses; nunca faltaba a las ceremonias de la luna nueva y celebraba todas las fiestas del ciclo. Un día quiso llevar a Plotino consigo, pero Plotino le dijo: "Son los dioses los que tienen que venir a mí, y no yo el que tiene que ir a ellos". Este pensamiento, pronunciado con palabras tan tremendas, no pudieron comprenderlo nunca sus alumnos ni se atrevieron a preguntarle sobre su sentido [10].

Sin embargo, es indudable que Plotino vivía una vida profundamente religiosa y que a ella ordenaba su ascetismo y su desprendimiento de las cosas materiales y terrenas. En él la filosofía y la religión se identificaban en un solo acto, que era la contemplación (*teoría*); y el objeto supremo de la contemplación es Dios, y la contemplación suprema es la unión con Dios. Esta unión, que en lenguaje técnico de la mística de todos los tiempos se llama éxtasis, fue alcanzada por Plotino en un estado misterioso de alma, según nos dice Porfirio.

b) LAS ENÉADAS

¿Qué son las Enéadas y cómo se han formado?

Porfirio nos dice [24] que recibió de Plotino el encargo de clasificar sus tratados y de corregirlos. Después de la muerte del maestro, Porfirio puso manos a la obra. Siguiendo el ejemplo de Apodoro de Atenas, que reunió en diez tomos las obras del poeta Epicarmo, y de Andrónico de Rodas, que hizo lo mismo con las obras de Aristóteles y Teofrasto, en vez de seguir el orden cronológico ordenó sistemáticamente los tratados por materias. Los cincuenta y cuatro libros de Plotino los dividió en seis agrupaciones y vio "con alegría que había hallado el número perfecto de nueve y de seis",ya que resultaron seis grupos de nueve tratados cada uno. De aquí nacieron las Enéadas, o sea, colecciones de nueve tratados.

Al lector le interesará conocer los títulos de la colección completa de las Enéadas, que damos a continuación:

ENÉADA PRIMERA

Contiene los tratados que se refieren a la moral:

1. ¿Qué es el ser viviente y qué es el hombre? ([53]).*
2. Sobre las virtudes ([19]).
3. Sobre la dialéctica ([20]).
4. Sobre la felicidad ([46]).
5. La felicidad ¿crece con el tiempo? ([36]).
6. Sobre lo bello ([1]).
7. Sobre el primer bien y los otros bienes ([54]).
8. De dónde provienen los males ([51]).
9. Sobre el suicidio razonable ([16]).

ENÉADA SEGUNDA

Reúne los tratados que se refieren a la física, especialmente los tratados sobre el mundo y otros problemas que a él se refieren:

1. Sobre el mundo ([40]).
2. Sobre el movimiento circular ([14]).
3. Si los astros obran ([52]).
4. Sobre las dos materias ([12]).
5. Sobre la potencia y el acto ([25]).
6. Sobre la cualidad y la forma ([17]).
7. Sobre la mezcla total ([37]).
8. Por qué los objetos lejanos parecen pequeños ([35]).
9. A los que dicen que el autor del mundo es malo y que el mundo es malo ([33]).

* Los números entre paréntesis al final del título de cada tratado indica el orden cronológico en que fue redactado, según los datos suministrados por el mismo Porfirio.

ENÉADA TERCERA

Contiene, además de algunos tratados sobre el mundo, los de temas relacionados con él:

1. Sobre el destino ([3]).
2. Sobre la providencia. I ([47]).
3. Sobre la providencia. II ([48]).
4. Sobre el demonio que nos ha tocado en suerte ([15]).
5. Sobre el amor ([50]).
6. Sobre la impasibilidad de los seres incorpóreos ([26]).
7. Sobre la eternidad y el tiempo ([45]).
8. Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno ([30]).
9. Consideraciones diversas ([13]).

ENÉADA CUARTA

Tratados relativos al alma:

1. Sobre la esencia del alma. I ([21]).
2. Sobre la esencia del alma. II ([4]).
3. Sobre las dificultades acerca del alma. I ([27]).
4. Sobre las dificultades acerca del alma. II ([28]).
5. Sobre las dificultades acerca del alma. III o sobre la visión ([29]).
6. Sobre la sensación y la memoria ([41]).
7. Sobre la inmortalidad del alma ([2]).
8. Sobre el descenso del alma a los cuerpos ([6]).
9. Si todas las almas constituyen una sola ([8]).

ENÉADA QUINTA

Tratados que se refieren a la inteligencia. También contiene algunos tratados sobre la realidad que está más allá de la inteligencia, sobre la inteligencia que está en el alma y sobre las ideas:

1. Sobre las tres hipóstasis principales ([10]).

2. Sobre el origen y el orden de las realidades posteriores al Primero ([11]).
3. Sobre las hipóstasis que tienen la facultad de conocer, y sobre lo que está más allá de ellas ([49]).
4. De qué manera lo que está junto al Primero proviene de él: Sobre el uno ([7]).
5. Que los inteligibles no están fuera de la inteligencia y sobre lo bello ([32]).
6. Que lo que está más allá del ser no piensa. ¿Qué es el ser pensante del primer género y el ser pensante del segundo género? ([24]).
7. Sobre si existen ideas de las cosas particulares ([18]).
8. Sobre la belleza inteligible ([31]).
9. Sobre la inteligencia, las ideas y el ser ([5]).

Enéada sexta

Contiene los tratados sobre el ser, los números, las ideas y el uno.

1. Sobre los géneros del ser. I ([42]).
2. Sobre los géneros del ser. II ([43]).
3. Sobre los géneros del ser. III ([44]).
4. Que el ser que está en todas partes todo entero es uno solo. I ([22]).
5. Que el ser que está en todas partes todo entero es uno solo. II ([23]).
6. Sobre los números ([34]).
7. Cómo han llegado a la existencia la multiplicidad de las ideas y sobre el bien ([38]).
8. Sobre lo que es voluntario y sobre la voluntad del uno ([39]).
9. Sobre el bien o el uno ([9]).

He aquí la clasificación hecha por Porfirio de los escritos de Plotino. Evidentemente que era difícil una separa-

ción total de los temas y por eso se hallan mezclados algunos temas en diversas Enéadas. Repárese por ejemplo en la Enéada tercera, donde se ha incluído el tratado del amor a propósito del mundo, y el tratado de la naturaleza, de la contemplación y del uno, por la primera parte de su título. También la Enéada cuarta es una mezcla de temas sobre el alma, sobre el bien, sobre las ideas y la inteligencia. El mismo Porfirio confiesa la dificultad de su clasificación.

Algunos ponen también en duda que la resultante de la colección diera casualmente los números perfectos para los neoplatónicos pitagóricos del seis y del nueve. Tal vez sea una combinación supersticiosa, fácilmente hallada por el compilador, quien pudo dividir los tratados de modo que resultase tal combinación. Hay tratados excesivamente cortos, como el primero sobre el alma, que bien pudo refundirse con el siguiente. De todos modos la combinación total halló fortuna y los escritos de Plotino encontraron un título sugestivo, que decía mucho para el espíritu neoplatónico, y que sin duda hubiera sido del agrado de su autor.

Al prescindir del orden cronológico no nos dan las Enéadas la gradación del pensamiento de Plotino. Como hemos indicado anteriormente, Porfirio ha tenido el cuidado de conservar también en su biografía el orden cronológico. Con el objeto de que los lectores puedan aprovecharse de la clasificación cronológica de Porfirio, ponemos después de cada título entre paréntesis el número que al libro pertenece según el orden cronológico.

c) SINTESIS DE LA FILOSOFIA DE PLOTINO

La forma en que Plotino nos ha legado su sistema filosófico, nos obliga a hacer, por nuestra parte, una síntesis previa, que no dudamos será útil a la mayoría de los lectores. Plotino no escribió sistemáticamente, sino que fue elaborando tratados parciales, en los que no encerraba, de

propósito al menos, una síntesis completa y ordenada de su filosofía. Su procedimiento monográfico nos exige rehacer su pensamiento general y coordinar sus diversas partes.

Sin embargo, todo el pensamiento plotiniano está caracterizado por una unidad tal, que es posible vislumbrar en cada uno de los tratados la totalidad del sistema. Sus ideas centrales salen inmediatamente a flote, sea cual sea el tema que Plotino toma en sus manos. En realidad, él llegó a una síntesis en que el pensamiento se había reducido a la máxima simplicidad: de ahí que cada uno de sus tratados es —para usar una comparación que Plotino presenta con cariño como símbolo de su propio sistema— como los diversos radios que salen del centro, que no pueden desconectarse del mismo y que se unen en él necesariamente.

Los antecedentes de la filosofía de Plotino se hallan muy fácilmente en la filosofía griega que le precedió. Elementos de los estoicos y de los pitagóricos, y sobre todo de Aristóteles, se encuentran frecuentemente en sus obras, como sillares útiles del sistema o motivos de inspiración. Pero es indudable que el carácter de familia nos lo presenta como auténtico discípulo de Platón. No solamente son los diálogos de Platón la fuente inspiradora del pensamiento plotiniano, sino sobre todo el mismo espíritu, la misma visión central del Universo. No quiere esto decir que siga literalmente al maestro. También utiliza elementos aristotélicos; y en la misma concepción platónica introduce notables y acertadas modificaciones, por ejemplo, cuando sustituye las ideas subsistentes de Platón por las ideas que tienen su realidad en la inteligencia.

La inspiración de Plotino recibe también sus elementos de la filosofía oriental. Especialmente a su espíritu místico le hablaban simbólicamente los misterios de las religiones orientales, y de ellos se va a servir como símiles apropiados cuando quiera describir la llegada del alma a la cumbre y

al éxtasis y a la unión suprema con el Dios que está él solo en lo más íntimo del templo.

De todos estos elementos llega a formar Plotino una síntesis a su manera, y que está sin duda dotada de una admirable unidad.

He aquí los sillares del templo de la filosofía mística de Plotino, que pueden irnos guiando para un breve estudio de conjunto. Seguimos la metafísica en su línea genética, es decir, comenzando por el primer principio, asistiendo a todo el desarrollo del ser, hasta llegar a las últimas estribaciones, para retornar de nuevo a su fuente inagotable y eterna.

1) El Uno

Existe un Primer Principio, causa y origen de todos los seres, y este principio es llamado preferentemente por Plotino el Uno. El nombre se lo da Plotino después de haber buscado en vano otro con que expresarlo. Como la unidad es el principio de los números, así el primer principio de donde proceden la multiplicidad de los seres debe ser el Uno por excelencia, la Unidad perfecta, absoluta y subsistente. "Es necesario que haya un algo anterior a todo, algo que debe ser simple y distinto de todo lo posterior; existente por sí mismo, trascendente a lo que de él procede y, al mismo tiempo, de una manera típica, capaz de estar presente a los otros seres" (*Enéada* V, 4, 1).

La simplicidad es tan esencial al Uno que es lo más simple que puede haber, y mucho más simple que todo lo que podemos pensar. Nuestro entendimiento es incapaz de pensarlo tal como es, y Plotino llega a decir que el Uno está más allá del pensamiento y del ser, con el empeño de confesar su simplicidad inefable. "De él es falso aun el afirmar: «Es el Uno»; no es objeto de concepto ni de ciencia y se le denomina lo que está más allá de la esencia" (ibíd.).

Con estas expresiones atrevidas significa Plotino que nos es imposible pensar debidamente al primer principio. Él se basta a sí mismo, está exento de toda composición; de él procede todo, él está en todas las cosas, sin confundirse con ellas. Es inmutable y eterno.

El anhelo de simplicidad lleva a Plotino a decir, y ha escrito un tratado expresamente para probar su tesis, que el Primer Ser no puede ni siquiera pensar. La razón principal es, según Plotino, porque el pensamiento incluye dualidad de sujeto y objeto, y no es posible admitir en el Uno absoluto tal dualidad. También en el pensamiento el sujeto parece tener necesidad del objeto pensado, y el Uno debe bastarse a sí mismo y no necesitar de ningún objeto de su pensamiento.

Pero hallamos mitigada esta tesis, que podría reducir a Dios a la inconciencia (cosa que no admitía Plotino), pues afirma también que a Dios se lo podría más bien considerar como pensamiento puro, coincidiendo en tal caso con Aristóteles, para quien el primer motor es "el pensamiento del pensamiento". Así nos dice Plotino, en una fórmula más feliz, que el conocimiento que Dios tiene de sí mismo se identifica con él y consiste en una especie de cosensación en eterna estabilización y un pensar de diversa clase que el pensar de la inteligencia (ibíd., 2).

2) La inteligencia

Lo primero que produce el Uno es la Inteligencia. Debe producir un segundo principio, que por ser inmediatamente engendrado por el Uno es el más perfecto de todos: la Inteligencia. En la Inteligencia no existe una unidad perfecta, sino una multiplicidad. La Inteligencia contempla al Primer Ser y posee ya el pensamiento de una manera parecida a la nuestra, como sujeto y objeto. En el Primer Ser la Inteligencia contempla las ideas de todas las

cosas, y por ese camino Plotino corrige la tesis de Platón, afirmando que las ideas no son algo subsistente por sí mismas, sino que están en la Inteligencia como ideas de la misma y fruto de la contemplación que la Inteligencia tiene del Primer Ser.

3) El Alma

La Inteligencia a su vez, aunque con dependencia del Uno, produce un tercer principio, que es el Alma del Universo. Este principio desempeña la función del Demiurgo en la cosmogonía platónica, es decir, él es el que inmediatamente produce todas las demás cosas del universo. Efectivamente, el Alma del mundo produce las almas, tanto las almas que animan los seres incorpóreos (como son los cuerpos celestes, para los antiguos), como las que animan los seres materiales y sensibles de este mundo. Ésta es la forma en que ha sido creado el Cosmos.

El origen de las almas espirituales es fácil de explicar, ya que proceden a su vez del Alma del Universo que es espiritual. Pero ¿cuál es el origen de la materia? La materia viene a ser como un último límite a donde llegan las posibilidades del Alma del Universo. La luz y la vida que procedían del Primer Ser van cada vez disminuyendo, según la categoría de los seres; y en su límite máximo vienen a ser, en frase de Plotino, más bien sombra que luz. Así se forma una especie de muralla oscura para la inteligencia que es la materia, sombra en las sombras, pero que no deja de tener una ligera participación del ser y de la razón. Después de haber proyectado esas sombras, el Alma siente necesidad de animarlas, y a cada porción de materia le sobreviene un alma adaptada a ella y encargada, por así decirlo, de tributar sus cuidados a la materia.

En este sentido todo el Universo está dotado de almas. Almas que poseen diversas facultades, pero al fin almas.

4) Las almas humanas

También siguen la ley general de su procedencia del Alma del universo y de su destino a determinados cuerpos. En ellos pasan una vida, después de la cual volverán al mundo inteligible, o nuevamente a algún cuerpo.

La teoría de la trasmigración de las almas es claramente admitida por Plotino y le sirve a él para explicar lo que por otros motivos no se puede representar. En la trasmigración de las almas encuentra Plotino, por ejemplo, la explicación de los males que suceden a algunas personas justas. El hombre virtuoso no merece castigo, y sin embargo debe sufrir con frecuencia graves daños. Esto lo atribuye Plotino a culpas de una existencia anterior. Sin embargo, indica también que no sabemos si en realidad esto que llamamos males son verdaderos males para el justo

El alma después de cada existencia o bien es llamada al mundo superior en premio a su comportamiento, o bien condenada a informar un nuevo cuerpo tal vez de inferior categoría. La vuelta de las almas a una perfecta regeneración está en un alejamiento cada vez mayor de la materia y en un acercamiento al mundo inteligible, cuyo supremo ideal es el Primer Ser.

Pero este retorno tiene como exigencia la práctica de las virtudes: las virtudes entendidas principalmente en el sentido socrático. Ante todo la ciencia a la que necesariamente acompañan las virtudes morales y las virtudes cívicas. El alma debe apartarse de las cosas materiales, debe privarse de los placeres de las cosas sensibles y aspirar a las cosas espirituales, a la contemplación y a la unión con el Primer Ser. Sólo en la medida que el alma se aparta de las cosas de este mundo va adquiriendo la contemplación y la unión con el Uno.

Debe habituarse a mirar hacia las cosas eternas y cerrar los ojos a las de este mundo. El conocimiento y la

ciencia son el mejor ejercicio para llegar hasta lo inteligible. Del conocimiento sensible, o la sensación hay que pasar al conocimiento racional o lógico, y de éste subir al simple conocimiento intelectual o la intuición de la inteligencia. Es ya un simple mirar, pero todavía se refiere al conocimiento de las cosas particulares. Sobre todos ellos se halla la contemplación (*la teoría*) que es una manera de mirar o ver o intuír enteramente especial y que tiene por objeto el Uno, que es el Bien y la Belleza suprema.

5) La contemplación

Con esto hemos llegado al fin y a la meta de la filosofía de Plotino: *la contemplación*. He aquí el ideal al que debe tender todo hombre, todo filósofo y todo ser. En la filosofía de Plotino ocupa la contemplación el lugar central. Efectivamente, por una especie de contemplación el Uno produce la inteligencia. Ésta, a su vez, por la contemplación del Uno produce la multiplicidad de las ideas, ya que no es capaz de abarcar con una sola idea toda la infinita perfección del Uno. En ese acto de contemplación produce la inteligencia el alma del mundo y ésta a su vez al contemplar la inteligencia y el Bien produce las demás almas y la materia.

Toda la inmensa actividad del universo se desarrolla en virtud de una armónica contemplación. El que produce contempla lo que produce y su contemplación es su producción. Aun en la materia, en los seres materiales, descubre Plotino una mínima y oscura contemplación que siempre tiende hacia el Ser Supremo. Y es por esto la contemplación el camino que el alma debe retomar para volver a su primer principio. Cuando nos volvemos hacia las cosas de acá abajo y en el grado en que nos volvemos hacia ellas dejamos de contemplar. Cuando miramos hacia las cosas superiores contemplamos de una manera perfecta,

y tanto más cuanto es más elevado el objeto de nuestra contemplación. Subir de la consideración de la materia a la consideración de las almas, y de la de ésta a la del Alma del mundo, y de la de ésta a la de la inteligencia, y finalmente perdiendo todo lo demás de vista, hasta la contemplación del Bien absoluto del Uno, he aquí el ideal del filósofo.

Alcanzar esta meta es dado solamente a los que renuncian a todo por obtenerla. Pero entonces alcanza el hombre la suprema felicidad, la dicha más incomparable en que pueda soñar. Por esta contemplación el alma llega a la unión mística con su Primer Principio, unión que se realiza en un éxtasis, en un estado místico, que Plotino ha descrito con un lujo de pormenores y con toda la emoción de su alma. La descripción del éxtasis místico alcanza en Plotino una perfección tal que ha sido después imitada por los místicos cristianos, a los que les ha dado sus mismas fórmulas. No parece posible, dentro de la filosofía pagana, llegar tan alto. "Los que ignoran este estado, imaginen, por los amores de acá abajo, qué será encontrar el objeto más amado, y sepan que los amores de aquí son mortales, caducos, engañan y perecen, y que no son en realidad amores, ni constituyen nuestro bien y ni son lo que buscamos. Allá está nuestro verdadero amor y podemos unirnos a él participando de él y poseyéndolo, si no salimos a merodear por los placeres de la carne... Si alguien lo ha experimentado comprenderá lo que digo: el alma vive otra vida cuando se acerca a él, está junto a él y de él participa de tal modo que sabe que tiene presente al verdadero dueño de la vida. Entonces es posible verlo y verse a sí mismo, si es que realmente se le puede ver, iluminado, lleno de luz inteligible, o mejor, como si él mismo fuera una luz pura imponderable, leve; como si estuviera convertido en Dios o más bien como si fuese Dios, suspendido hasta que vol-

viendo otra vez a sentir el propio peso se siente como marchito".

En ese momento el alma se une de tal manera con Dios que la contemplación pasa a ser simplemente unión. Los dos no forman sino uno solo, el alma con su bien supremo. "Habiendo sido, pues, el vidente y lo que veía no dos cosas sino una (no como quien ve sino como quien se une), si éste quiere recordar aquella unión conserva de ella imágenes en sí mismo. Ahora bien, entonces era uno y no tenía en sí mismo ninguna disimilitud consigo mismo ni con respecto a las demás cosas... Como arrancado y arrebatado de entusiasmo se encontraba en una tranquilidad y no separándose de la esencia de él, sino volviéndose hacia sí mismo permanecía completamente inmóvil, o mejor, era la inmovilidad misma. Ya no le retenían las cosas de ella, porque miraba por encima de la misma belleza; había dejado ya atrás el coro de las virtudes, como quien penetra en en lo más sagrado del templo dejando atrás las estatuas. Y sin embargo esas estatuas serán lo primero que verá al salir del santuario, después de la visión y de la unión que se ha efectuado, no con una estatua, sino con el mismo Dios: son, pues, una visión de segundo orden, porque no son lo mismo que la visión, que es otra manera de ver, como la que tenía en el santuario: éxtasis, simplificación, abandono de sí, deseo de un contacto, quietud, noción de una compenetración".

He aquí la descripción inspirada que parece brotar de una experiencia, ya que, como nos dice Porfirio, el maestro había experimentado algunas veces dicho éxtasis. Ese éxtasis, que es en este mundo siempre algo pasajero, es el ideal de la unión eterna del alma que merecerá con una vida virtuosa.

Pero son no pocos los problemas que rodean a esta descripción de la unión mística de Plotino. Efectivamente, algunos han considerado el éxtasis como un estado de abso-

luta inconciencia. Pero las palabras expresas del filósofo rechazan en absoluto esta interpretación. El éxtasis es visión y *teoría* por excelencia. Está el alma precisamente transida de conocimiento, un conocimiento sin duda muy especial, pero en manera alguna está sumergida en las tinieblas, sino en una luz deslumbrante.

¿Qué es lo que el alma ve? ¿Es la sustancia misma de Dios o es simplemente la sustancia propia del alma? Esta segunda interpretación tiene su verisimilitud porque exige siempre Plotino el apartarse de las cosas exteriores y volverse sobre sí misma en una introversión lo más perfecta posible. Debe hacerse ignorante de todo, tanto apartándose afectivamente como intelectualmente (VI, 9, 7). Pero este camino de introversión es precisamente el que lleva al éxtasis. ¿El alma al volverse sobre sí misma llega a captar su propia esencia o bien a Dios? No cabe duda de que el camino que recorre el alma hacia su propio interior es según Plotino el camino que la lleva a Dios. Cuanto más entra dentro de sí misma más se acerca al éxtasis. Pero *éxtasis* es un *salto hacia fuera*, y resulta así que cuanto el alma más se adentra hacia sí misma, tanto más cercana está de salir fuera de sí. Pero no para saltar hacia las cosas exteriores, sino para saltar hacia Dios, porque es Dios más íntimo al alma que ella misma. Así el éxtasis, el salto hacia afuera, es un salto hacia Dios.

De esta descripción, o este panorama del éxtasis plotiniano, parece desprenderse claramente que el alma conoce primero su propia sustancia, pero una vez unificada en sí misma, como dice Plotino, llega a percibir en sí misma esa presencia de Dios a todas las cosas. Y es entonces cuando tiene como objeto de su intuición a Dios mismo presente en el alma. La interpretación normal del éxtasis plotiniano, no parecer ser, pues, ni idealista ni panteísta: no se trata de un perderse inconscientemente en la inteligencia absoluta; ni de un confundirse el alma con Dios en panteísmo

místico, sino de una unión que es unidad, sin excluír la dualidad, de una unión sin confusión, como decimos que "un centro particular se identifica con el centro común, puesto que aun así son uno cuando se junta, y dos sólo cuando se separa, tanto que nosotros mismos decimos que son dos cosas. Cuando uno se ve a sí mismo en la contemplación, cree identificarse con el objeto, o mejor, se ve unido a él y tan simple como él. Pero mejor sería no decir «se ve», porque lo que él ve (ya que es necesario advertir que hay dos cosas: el que ve y lo que es visto, y que esas dos cosas no son una, pues lo contrario sería muy audaz), no lo ve ni lo distingue de aquel que ve, ni imagina dos cosas sino que se convierte, por así decirlo, en otra, y no es ya el mismo, ni se pertenece a sí mismo, sino que, perteneciendo a otro, es uno". He aquí claramente anotado por Plotino que en la contemplación hay realmente dos cosas, pero son *por así decirlo* una, ya que la una se ha convertido *por así decirlo* en la otra.

Plotino ¿es idealista y panteísta? He aquí otros dos problemas que con frecuencia se plantean sobre la filosofía del último representante del neoplatonismo. Idealista en el sentido hegeliano, no puede ser Plotino, porque su concepción del mundo inteligible es totalmente diferente de la idea absoluta de Hegel. La inteligibilidad que todo lo rige en Plotino no se opone a una oposición de tipo realista entre sujeto y objeto del conocimiento. La idea lo penetra todo según Plotino; pero lo penetra de una manera sustancial y real, y no puramente lógica. La inteligencia contiene en sí las ideas, pero no de una manera real, sino ideal. La inteligencia *realmente* produce el alma del mundo como una hipóstasis sustancialmente distinta de ella. Pero de una manera especial se ocupa Plotino de refutar la teoría de que todas las almas forman parte de una sola alma, la del Universo, defendiendo el carácter individual de las almas

frente a un idealismo panteísta. En esta forma nos parece que a la vez el idealismo y el panteísmo quedan excluídos de una interpretación normal de Plotino.

No se puede negar que tiene fórmulas de neto sabor idealista (Enéada V, 4, 2); no puede negarse también que tiene premisas de espíritu panteísta, y que pueden llevar lógicamente al panteísmo, como la inevitable necesidad que el ser primero tiene de crear o de producir, ya que lo que se produce por necesidad natural es de la misma especie de lo producido y no con una simple similitud, como la que tiene la criatura con respecto del creador. Tal vez esta necesidad que Plotino ha puesto o ha supuesto en la operación del primer ser y en todas las leyes que rigen el universo sea el mayor peso que ha dejado en su filosofía hacia el panteísmo. Pero la lectura sin prejuicios de las Enéadas nos autoriza a contemplar, a considerar o a encontrar a Plotino lejos, de hecho, del panteísmo.

6) LA BELLEZA

Nos falta por considerar la belleza. La teoría de la belleza, según Plotino, participa de la elevación de todo su sistema. Lo bello no consiste para él en la armonía y en la proporción de las líneas, sino en una participación espiritual de la belleza increada y absoluta del Primer Ser. Una luz, que por medio de la forma ilumina los objetos. es la que los hace bellos. Dejarse dominar y guiar por la propia forma, es el secreto de la belleza de los seres; tanto serán más bellos cuanto más se acerquen a la fuente suprema e inagotable de la belleza que es Dios, el Uno. Plotino identifica la belleza absoluta con el Uno; por lo menos, dice él, la belleza está en la inteligencia; pero parece inclinarse a considerar que el Uno es a la vez el Bien y la Belleza absolutos, y de él es comunicada a la inteligencia y por ésta a los demás seres.

7) El Mal

¿Qué es el mal y de dónde procede?

El Mal para Plotino está en los seres, como algo que es la oposición al bien absoluto. Hasta tanto que, según Plotino, así como existe el Bien absoluto, este mal debe tener también un Mal absoluto. Dicho mal es el no ser, es el extremo opuesto del ser absoluto, es la materia. Siguiendo una teoría de Platón y de Aristóteles, Plotino considera que la materia es la fuente de toda imperfección y que ella es la imperfección misma. Es lo opuesto a lo inteligible, y de ella se originan todos los males. Esta teoría, como la de Platón y de Aristóteles, desvincula en cierta manera lo malo del Primer Principio, creando, frente a él, un Primer Principio Malo.

El origen de los males está en la resistencia de la materia a recibir sus formas. El origen de las calamidades que sufre el justo está en las faltas cometidas durante la propia vida o en una vida anterior.

8) La Providencia

Pero nada de cuanto sucede está fuera del orden universal, y Plotino insiste en la existencia de una Providencia que lo regula todo. Incluso los más mínimos acaecimientos del mundo están regulados por esa ley universal, y nada puede apartarse de ella. La Providencia ocupa en la filosofía de Plotino un lugar preponderante. A pesar de ello es oscuro el significado que le atribuye, ya que, por otro lado, admite que todo sucede conforme a una imperiosa necesidad, y que el mismo Uno produce necesariamente lo que produce. Pero la Providencia exige previsión y ordenación a un fin determinado. ¿Cómo sería posible juntar la necesidad con esta previsión y preordenación? He aquí un punto oscuro de la filosofía de Plotino.

En conjunto puede decirse que cuando Plotino, prescindiendo de la forma particular en que los seres se producen, se remonta a una contemplación universal del cosmos, y en líneas generales ve el principio supremo como necesario para la explicación del universo; la relación de éste con aquél, como la fuente del ser y de la belleza y del bien, está contemplando por una verdadera intuición el orden y la esencia de los seres. Esta intuición es fundamentalmente verdadera, aun cuando su origen no parece tanto el fruto de una investigación racional, cuanto el de una contemplación mística. Tal vez en este caso, como en otros muchos, el movimiento natural del alma ha guiado a Plotino certeramente, y sólo en los pasos intermedios, para los que es necesario el raciocinio y el análisis minucioso, hallamos deficiencias dentro del sistema de Plotino: la necesidad que ata al primer ser; la trasmigración de las almas; algunas fórmulas de sabor idealista, etc., etc.

Pero cuando uno contempla el sistema en general, y sobre todo admira las cumbres a que ha podido levantarse la consideración intuitiva y mística (que no es ciega) de Plotino, que ha abierto fórmulas a las mismas cumbres de la mística cristiana, no puede menos de admirar y aun de sentir vértigo ante las alturas a que ha podido volar la inteligencia humana.

La corona de la filosofía de Plotino, ante la cual sus defectos han de ser tenidos en menor consideración, es la fórmula con que cierra las Enéadas: "Tal es vida de las almas y de los hombres divinos y felices: apartarse de las cosas de este mundo, sentir disgusto por ellas y huír solo hacia el Solo".

Introducción

LA DIALÉCTICA

NOTA

Este pequeño tratado sobre la dialéctica, lo hemos escogido a título de introducción porque para Plotino, lo mismo que para todo auténtico discípulo de Platón, la Dialéctica no es una disciplina lógica simplemente, sino el camino que nos lleva hasta el corazón de la Metafísica. La contemplación de los conceptos, el estudio de ellos como términos o categorías, la clasificación de los seres en géneros y especies, hasta llegar a la especie superior, no es una simple generalización lógica, sino una verdadera intuición metafísica, cuando se tiene suficiente capacidad para no quedarse en la corteza de las definiciones y de la lógica, y se llega a penetrar hasta su más profundo y auténtico significado. Efectivamente, por este camino se llega al conocimiento y a la contemplación de los inteligibles, seres más universales y más verdaderos. Cuando el filósofo, por el camino de la generalización llega desde los seres individuales materiales, que son su punto de partida, hasta las almas espirituales, hasta el alma universal del mundo, hasta la inteligencia que en sí contiene todas las ideas, y finalmente hasta el conocimiento y contemplación del Primer Principio que todo lo abarca y todo lo ha producido, entonces el filósofo ha llegado a la cumbre de la Metafísica, y ya no necesita los conceptos ni las reglas de la lógica, porque intuye la misma verdad y la fuente de toda verdad. Entonces deja las reglas de la lógica para los principiantes, porque no son para él sino juegos de niños, que él no necesita porque posee la verdad de una manera más segura y excelente.

¿Quiénes son, según Plotino, los más capaces de llegar a poseer este ideal de la contemplación del Primer Principio? El músico, el amante y el filósofo. Cada uno de estos tres tipos es estudiado por Plotino, quien indica el camino que deben seguir para llegar hasta el Primer Ser.

El músico que vibra ante los exteriores acordes de los sonidos, debe saber que la fuente suprema de la armonía no está en esa consonancia material de los cuerpos, y subir desde ella a la armonía espiritual de las almas y de todo ser que es el Uno.

El amante debe habituarse a no contemplar en las bellezas sensibles que primeramente arrebatan su corazón, sino un reflejo de una belleza eterna y absoluta, de la que estas bellezas particulares participan transitoriamente. Debe subir hasta la misma fuente de la belleza que es el Primer Principio.

El filósofo, que ante todo busca la verdad, debe ascender por el camino de la dialéctica. Tal como queda descrita anteriormente la dialéctica, sirve a Plotino y al filósofo a quien él quiere llevar al fin supremo de la vida, que es la contemplación del Primer Principio, por encima de los conceptos especiales, de los géneros y de las reglas particulares de la lógica.

Este tratado nos adentra en el espíritu de la filosofía de Plotino y en el sentido que para él debe tener toda investigación abstracta de la filosofía.

LA DIALÉCTICA

(ENÉADA I, 3)

1. ¿Qué arte, o método, o práctica es lo que nos conduce a donde conviene llegar?

La meta adonde es necesario ir es el bien y el primer principio; he aquí lo que afirmamos como establecido y de muchas maneras demostrado. Las mismas demostraciones de ello son a su vez una cierta elevación hacia él.

¿Qué deberá ser aquel que de esta manera se eleva? Tendrá que ser, como dice [Platón], aquel que [en una vida anterior] ha visto todos los seres o el mayor número posible de ellos, y, en su primer nacimiento, entra en el germen de un hombre que llegará a ser un filósofo, un amigo de lo bello, un músico o un amante.

Ciertamente que el filósofo, el músico y el amante deben elevarse.

Pero ¿de qué manera? ¿Todos ellos deben proceder de la misma manera o cada uno de ellos de una manera diferente?

Existen dos caminos para los que suben y se elevan. El primero parte de abajo; el segundo es el de aquellos que han llegado ya al mundo inteligible y en cierta manera han puesto el pie en él. Deben avanzar, hasta que lleguen al límite superior de este mundo, lo que representa la meta del viaje: es el momento en que llegan a la cumbre de lo inteligible.

Dejemos de lado el segundo de estos caminos y tratemos de hablar de la ascensión hasta el mundo inteligible. Distingamos primero los diversos hombres de que acabamos de hablar, y, comenzando por el músico, digamos cómo es, describiendo su naturaleza.

El músico se entusiasma y se trasporta por la belleza; incapaz de emocionarse por sí mismo, está sujeto a la influencia de las primeras impresiones que le sobrevienen. Como un hombre temeroso y sensible al menor ruido, es sensible a todos los sonidos y a su belleza; en los cantos evita toda disonancia y todo desacorde; en los ritmos busca la medida y la armonía. En la sonoridad, en los ritmos y en las figuras perceptibles a los sentidos, debe separar la materia en la que se realizan los acordes y las proporciones, y llegar a captar la belleza de estas relaciones entre sí y aprender que las cosas que lo llenan de alegría son seres inteligibles, es decir, la armonía inteligible, la belleza que en ella existe, y de una manera absoluta la belleza, y no sólo aquella belleza particular. Necesita emplear argumentos filosóficos que la conduzcan a creer en realidades que él tenía en sí mismo sin saberlo. ¿Cuáles son estos argumentos? Luego lo diremos.

2. El amante, en el cual puede trasformarse el músico y después de esta trasformación puede permanecer en este nivel o bien sobrepasarlo, tiene a su vez cierta reminiscencia de la belleza; pero separado de ella es incapaz de comprender lo que ella es, y necesita de las bellezas visibles para trasportarse hacia aquélla. Es necesario, pues, ense-

ñarle a no extasiarse ante un solo cuerpo, sino hacerle más bien pensar en todos los cuerpos, mostrándole que la belleza, que es la misma en todos, es diferente de ellos; que esta belleza les viene de otra parte y que se manifiesta sobre todo en unos seres diferentes de los cuerpos, tales como las bellas ocupaciones y las leyes bellas; se le acostumbra luego a poner el objeto de su amor en seres incorporales; se le muestra la belleza en las artes, las ciencias y las virtudes. Es necesario luego enseñarle la unidad de lo bello y cómo se produce. De las virtudes hay que subir gradualmente a la inteligencia y al ser: después de haber llegado allá hay que pasar al camino superior.

3. El filósofo tiene una disposición natural para elevarse; posee alas y no tiene necesidad, como los anteriores, de separarse del mundo sensible, pues se mueve hacia las alturas; pero su marcha es incierta y lo único que necesita es un guía. Sólo hay que mostrarle la ruta y conducirlo, porque él está ya despegado de las cosas sensibles y desde hace mucho tiempo. Es necesario, pues, darle las ciencias para habituarlo a la noción de los seres incorporales y asegurar en él dicha noción —la que él recibirá con facilidad porque es amigo de la sabiduría—; como es virtuoso por naturaleza se elevarán sus virtudes hacia el más alto grado; finalmente, después de las ciencias hay que enseñarle los argumentos de la dialéctica y hacerlo un dialéctico.

4. ¿Qué es esta dialéctica que hay que enseñar también a los primeros [al músico y al amante]? Es una ciencia que para cada objeto determinado hace capaz de expresar por un discurso o raciocinio lo que es este objeto; en qué se diferencia y qué tiene de común con los demás; entre qué objetos y en qué clase se encuentra; y si la existencia le pertenece y cuál es el número de los seres de un género determinado, y el número de los seres que no pertenecen a tal género, sino que difieren. La dialéctica trata también sobre el bien y su contrario, y sobre todas las especies subor-

dinadas al bien y a su contrario; ella define lo eterno y lo no eterno, procediendo siempre científicamente y no por opinión. La dialéctica corrige nuestros errores, procedentes de las cosas sensibles, fijándose en lo inteligible, que es donde termina su actividad. Aleja la mentira y alimenta nuestra alma, según la frase de Platón, en el plano de la verdad; usa del método platónico de la división para discernir las especies de un género, para definir y para llegar a los primeros géneros. Con el pensamiento forma los géneros, las combinaciones complejas, hasta que haya terminado de recorrer el dominio de lo inteligible; y luego por el camino inverso del análisis, vuelve al principio. Entonces alcanza el reposo y continúa en él mientras permanece en el mundo inteligible; no hace ninguna otra investigación curiosa; y reducida a una unidad, considera desde lo alto la lógica que trata de las proposiciones y de los silogismos y se los deja a ella como se deja a otros el arte de aprender a escribir. Entre las formas de estos razonamientos, unas se imponen necesariamente y antes de toda educación técnica. La dialéctica somete a su examen estas formas naturales así como las otras, y juzga que las unas son útiles, mientras que las otras son superfluas y sólo buenas en los tratados metódicos que se ocupan de estas cuestiones.

5. Pero, ¿de dónde saca esa misma ciencia los principios? Es la inteligencia la que da los principios evidentes; el alma puede recibirlos. De allí la serie de las operaciones: ella compone, combina y divide hasta que llega a la inteligencia completa. "Ella, dice [Platón], es lo más puro de la inteligencia y de la prudencia". Siendo la más preciosa de nuestras facultades, se relaciona consiguientemente con el ser y con la más preciosa realidad, a saber la prudencia en el ser y la inteligencia de aquello que está más allá del ser. Pero, ¿y la filosofía?; es lo más precioso de todo; mas la dialéctica es idéntica a ella, o por lo menos es la parte más preciosa.

No vayamos a creer que ella es un simple órgano del filósofo. o simplemente un conjunto de teoremas o de reglas. Estudia realidades, y su materia son los seres: pero ella es un método para ir hasta los seres y posee al mismo tiempo que los teoremas las realidades mismas. No sabe del error y del sofisma, sino accidentalmente; y cuando otro los comete los discierne ella como una cosa que le es extraña. Conoce el error por la verdad que en sí tiene, cuando uno le presenta una afirmación contraria a la regla de lo verdadero. Ignora la teoría de las proposiciones —que son para ella como las letras a la palabra—; pero conociendo la verdad ella sabe lo que se llama proposición, y de una manera general conoce las operaciones del alma; la proposición afirmativa y negativa; la regla: si se niega [el consecuente], se afirma [lo contrario del antecedente], y otras reglas semejantes; sabe si los términos son diferentes o idénticos. Pero ella tiene todos estos conocimientos de una manera tan inmediata como la sensación, y deja a los que tienen el gusto por este estudio el tratar de ello con minuciosidad.

6. Así, pues, la dialéctica es una parte de la filosofía, y la de más valor. La filosofía tiene otras partes: estudia la naturaleza con la ayuda de la dialéctica; como la aritmética y las otras artes usan también de la dialéctica; pero la física está más cerca y saca más de ella. La filosofía estudia la moral, partiendo también de la dialéctica; añade ella los buenos hábitos y los ejercicios de donde ellos provienen. Los hábitos racionales reciben su carácter propio de su origen de la dialéctica; aunque estén sumergidos en la materia, ellos tienen mucho de la dialéctica. Si las otras virtudes no hacen sino aplicar el razonamiento a las pasiones o a los actos que son particulares en cada una, la prudencia es una especie de razonamiento que contempla más bien en general; se pregunta si la conducta es consecuente, si en el caso presente es necesario abstenerse de una acción o cumplirla o si existe otra mejor. Pero es la dialéctica y

la sabiduría las que proporcionan a la prudencia las reglas absolutamente universales y libres de la materia que ella utiliza.

¿Alguna de estas virtudes inferiores puede existir sin la dialéctica y la sabiduría? Sí, pero imperfectas y defectuosas. ¿Es posible, sin estas virtudes, ser un sabio y un dialéctico? Es imposible, porque ellas crecen ante la sabiduría o bien al mismo tiempo que ella. Puede ser que se posean las disposiciones naturales a la virtud que vienen a ser virtudes perfectas cuando se les une la sabiduría. En tal caso la sabiduría sería posterior a estas tendencias naturales, y vendría después de ellas para perfeccionar nuestras costumbres. O bien, si se tienen disposiciones naturales a la virtud, estas disposiciones y la sabiduría se desarrollan y llegan a su término al mismo tiempo. Es que entonces la sabiduría toma estas disposiciones para perfeccionarlas; porque de una manera general, la disposición natural hacia la virtud no es sino una vista imperfecta del bien y una moralidad incompleta; pero más frecuentemente la sabiduría y la virtud comienzan por esta disposición natural.



Parte primera

EL ALMA

4 - Quiles, 10.

SOBRE LA ESENCIA DEL ALMA (I y II)

NOTA

En tratados anteriores no había tenido Plotino más preocupación que la inmortalidad del alma. Ahora quiere precisar algo más, decir algo más definido, "ir más lejos".

Distingue Plotino entre las cosas que están esencialmente divididas desde un principio; las que son esencialmente indivisibles y las que en un aspecto están indivisibles, pero en otro participan de la división. Las primeras son las cosas materiales o especiales: las segundas son las almas que no tienen comercio con las cosas materiales, especialmente el Primero y Absoluto Principio: las terceras son aquellas almas que aun cuando son de suyo indivisibles y permanecen siempre indivisibles, sin embargo participan de la división en cuanto que se unen a cuerpos que tienen diversas partes.

La presencia del alma en el cuerpo introduce en el alma una especie de división, que por otra parte no afecta a su simplicidad. Efectivamente, el alma cuando llega a los cuerpos se divide. Como quiera que éstos están divididos, la forma que está en ellos se divide también. Pero de tal manera se divide, que ella está toda entera en cada una de las partes. Toda el alma está en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. Esta forma de presencia del ser espiritual en un cuerpo ha sido muy bien precisada por Plotino y explicada en este tratado.

El tratado es un comentario de un texto de Platón: "De la esencia indivisible y siempre idéntica a sí misma, y de la esencia que viene a ser divisible en los cuerpos, el demiurgo hace, mezclándolos, una tercera especie de esencia" (*Timeo*, 34, c. 35 a).

LA ESENCIA DEL ALMA. I

(ENÉADA IV, 1)

1. El ser verdadero existe en el mundo inteligible. Lo mejor de él es la inteligencia. Pero también las almas son parte del mismo, porque de allí es de donde vienen aquí. Aquel mundo contiene las almas sin los cuerpos; pero el nuestro contiene aquellas que están dentro de los cuerpos y han sido repartidas entre ellos. Allá toda inteligencia existe juntamente; no está dividida, ni distribuída en partes. Todas las almas existen a la vez en un mundo único, donde no hay distancia local. La inteligencia está siempre indivisa y sin partes; y allí el alma también está indivisa y sin partes, aunque en su naturaleza entra el poder ser dividida. Su división en partes es su alejamiento del mundo inteligible y su venida a los cuerpos. Se dice con razón que ella "es divisible en los cuerpos", porque ella se aleja así y se divide.

¿En qué sentido, pues, ella permanece igualmente indivisible? Es que ella no está separada toda entera del mundo inteligible, sino que una parte de ella no ha venido, porque no puede ser dividida. La frase [de Platón]: "el alma está hecha de una esencia indivisible y de una esencia dividida en los cuerpos", significa que el alma está hecha de una esencia que permanece allá arriba, y de otra esencia que depende de aquélla, pero que emana hasta aquí como un rayo que parte del centro.

Pero cuando ella llega aquí, su visión se hace por medio de aquella misma parte por la que ella conserva todavía la naturaleza de su totalidad. Pues también aquí el alma no es solamente divisible, sino también indivisible: porque lo que se divide de ella, se divide indivisiblemente. Pues ella se da a los cuerpos toda entera, y sin división está toda entera en todas las partes del cuerpo; pero al estar en todo [el cuerpo], queda dividida.

LA ESENCIA DEL ALMA. II

(Enéada IV, 2)

1. Al investigar cuál es la esencia del alma, hemos demostrado que ella no es un cuerpo, ni tampoco, entre los seres corporales, es la armonía. Que sea el alma una inteligencia, tampoco es verdadero de la manera que se lo explica, ni muestra qué es el alma; por eso lo hemos rechazado. Decir que el alma es de naturaleza inteligible y una parte de la divinidad, es sin duda ninguna decir algo muy claro sobre su esencia; con todo debemos ir más lejos.

En nuestra investigación hemos dividido las cosas en sensibles y en inteligibles, y situado el alma entre las cosas inteligibles. Admitimos ahora que ella está en el mundo de lo inteligible, y sigamos por otro camino la investigación de su naturaleza.

Decimos, pues, que hay cosas que están desde un principio divididas y disgregadas por naturaleza. Son aquellas de las que ninguna parte es idéntica a cualquier otra de sus partes, ni al conjunto de ellas. Cada parte es necesariamente menor que el todo: tales son las magnitudes sensibles y las masas [materiales] de las que cada una ocupa un lugar propio, y son tales que una misma no puede estar a la vez en diversos lugares. A estas cosas se opone otra esencia que no admite ninguna división: indivisa e indivisible, carece de dimensiones, aun por el pensamiento, y no tiene necesidad de lugar, ni se encuentra en algún ser particular, sea en alguna de sus partes o en su totalidad. Se halla a través de todos los seres a la vez, no para tomar asiento de ellos, sino porque las otras cosas no pueden ni quieren estar sin ella. Siempre idéntica a sí misma es como un punto común todas las cosas. Es como el centro de un círculo: todos los radios trazados desde el centro a la circunferencia, aun cuando nazcan del mismo y participan de

su ser, lo dejan sin embargo inmóvil en su mismo punto; participan del centro, y este punto indivisible es su origen, pero se tienden hacia afuera aun cuando permanecen unidos al centro.

Así, pues, hay un primer indivisible que domina a todos los inteligibles y a todas las verdaderas realidades; y hay también otra esencia en las cosas sensibles, que está enteramente dividida; hay además frente a lo sensible, junto a él y aun en él otra naturaleza que primigeniamente no está fragmentada como los cuerpos, pero que se divide cuando llega a ellos.

Comoquiera que los cuerpos están divididos, la forma que está en ellos se divide también. Sin embargo ella está toda entera en cada una de las partes: es una misma la forma que se multiplica, y cada una de sus partes se separa de las otras porque al entrar en los cuerpos toda ella se divide. Tales son los colores, las cualidades y cualquier forma que puede estar toda entera al mismo tiempo en muchos cuerpos separados uno del otro, y que no ocupa entonces parte alguna de algún cuerpo que reciba la misma impresión que otra. Es, pues, necesario admitir que esta esencia está ella también absolutamente dividida.

Pero además al lado de la esencia enteramente indivisible, existe también junto a ella una esencia que de ella se deriva. Esta esencia participa de la indivisibilidad de la esencia indivisible; pero como al proceder ella tiende hacia la esencia divisible, es intermediaria entre la esencia indivisible primera y la esencia que se divide en los cuerpos y que está en ellos; mas no es como un color o una cualidad, que permanece sin duda la misma en todas las partes y en muchas masas corporales, pero cada una de sus partes está separada de las otras, puesto que la masa que la contiene está alejada de las masas que contienen a las otras: la cualidad extensa es una sola cualidad, y sin embargo esta cualidad se halla idéntica a sí misma en cada porción extensa.

no confiere a estas partes algún lazo común de simpatía, porque, a pesar de su identidad, es una extensión diferente la que se halla en cada parte. Esta cualidad, idéntica a sí misma, es una propiedad de las cosas y no una esencia.

Antes bien, esta naturaleza que, según dijimos, está junto inmediatamente a la esencia indivisible, es ella misma una esencia, pero viene a los cuerpos y se divide en ellos accidentalmente; mas esta división no es una propiedad que ella tuviera antes de comunicarse a los cuerpos.

De esta manera al entrar en un cuerpo, aunque sea el más grande y el que los comprende a todos, ella se comunica a este cuerpo todo entero sin dejar de ser una, aunque no ciertamente en el sentido en que un cuerpo es uno. La unidad de un cuerpo proviene de la continuidad de sus partes, pero cada parte es diferente y está en un punto diferente. Pero la naturaleza que es a la vez indivisible y divisible, a la que llamamos alma, no tiene la unidad de un continuo cuyas partes son diferentes: es divisible porque está en cada parte del cuerpo en el que se halla; y es indivisible porque está toda entera en todas las partes y en cualquiera parte de tal cuerpo.

El que ve esto conocerá la grandeza y el poder del alma. Sabrá qué cosa divina y maravillosa es ella y cómo es una de esas naturalezas que están por encima de las cosas. Sin magnitud ella tiene toda magnitud; está aquí, pero también está allí, y no porque sea diferente, sino siendo la misma; dividida, no está, sin embargo, dividida, o mejor ella misma no está en sí dividida ni admite la división, porque permanece toda entera en sí misma; se divide, no obstante, en los cuerpos, porque éstos, a causa de la división que les es propia, no pueden recibirla indivisiblemente. Su división es, pues, una pasión del cuerpo y no de ella misma.

2. Es, pues, manifiesto, por lo dicho, que tal debe ser la naturaleza del alma, que no puede tener junto a ella un alma que sea puramente indivisible o puramente divi-

sible, y que es necesario que ella tenga estas dos propiedades a la vez.

Si tuviera el alma como los cuerpos partes distintas en lugares diferentes, cuando una de estas partes estuviera afectada, las otras partes no sentirían tal afección; solamente una parte del alma, la que está, por ejemplo, en el dedo, diferente de las otras, y existente por sí misma, sentiría la afección.

Y habría muchas almas para gobernar cada parte de nosotros mismos, y todavía más, el mundo no tendría un alma única, sino una infinidad de almas separadas entre sí. Y no se invoque la continuidad de las partes distintas; si no se llega hasta la unidad completa, todo es vano.

No puede admitirse como lo dicen [los estoicos] engañándose a sí mismos, que las sensaciones lleguen a la parte directiva del alma por una ordenada trasmisión. Desde luego que, sin examen suficiente, hablan ellos de una parte dirigente del alma. ¿Cómo pueden dividir el alma? ¿Cómo dirán dónde comienza esta parte y dónde termina la otra? ¿Qué extensión dan a cada una de las partes? Y ¿cuál es la diferencia en calidad, comoquiera que ellas no forman sino una masa continua? ¿Y si la parte dirigente es la única que siente, o las otras partes también sienten a su vez? Si la sensación no se produce sino en la parte directiva, ¿en qué lugar localizará ella esta sensación? Pero si se produce la sensación en otra parte del alma que no es la destinada a sentir, ésta no comunicará su afección a la parte directiva, y en absoluto no habrá sensación. Pero si la sensación se produce en la parte directiva, o bien no se producirá sino en una fracción de ésta, y en tal caso, aunque dicha fracción perciba la sensación, las otras no la percibirán [pues sería en vano]; o bien, habría una multiplicidad y aun infinitud de sensaciones que no son semejantes las unas a las otras. Una parte dirá: yo he sido afectada la

primera; otra, yo he sentido la impresión recibida por otra; y todas, excepto la primera, desconocerán dónde se produjo la afección. O también todas se equivocarán, creyendo que la afección se produjo donde están ellas.

Mas si no sólo siente la parte directiva, sino que también puede sentir cualquier parte del alma, ¿por qué es una la parte directiva y no las otras? ¿Por qué es necesario que la sensación llegue hasta ella? ¿Cómo de sensaciones múltiples —por ejemplo la de los ojos y la de las orejas y la de los oídos— sacará ella el conocimiento de un objeto uno?

Pero si por el contrario el alma es una, si ella es completamente indivisible y una en sí misma, si ella escapa enteramente a la multiplicidad y a la división, un cuerpo ocupado por un alma no podría estar animado todo entero. Estando en el centro del cuerpo, dejaría sin alma toda la masa del ser viviente.

Es, pues, necesario que el alma sea una y múltiple, que sea divisible e indivisible. No vayamos a dudar de que una sola alma, y una misma cosa pueda estar en muchos sitios. No admitirlo es negar que haya un ser que sostiene y que dirige todas las cosas, que las sostiene abrazándolas todas y que las dirige con sabiduría; un ser que es múltiple, porque las cosas son múltiples, pero que es uno porque el ser que lo contiene todo debe ser uno. Por su unidad multiplicada distribuye la vida a todas las partes; por su unidad indivisible las dirige con sabiduría. En las cosas que no tienen sabiduría hay un principio directivo que imita esta unidad del alma sabia.

He aquí lo que [Platón] ha expresado divinamente en enigmas: "de la esencia indivisible y siempre idéntica a sí misma, y de la esencia que se hace divisible en los cuerpos, el demiurgo hace, mezclándolas, una tercera especie de esencia". En este sentido el alma es una y múltiple; e inver-

samente las formas que están en los cuerpos son múltiples y unas. Los cuerpos no tienen sino multiplicidad; el principio supremo no tiene sino unidad.

DIFICULTADES SOBRE EL ALMA

NOTA

Los tratados tercero, cuarto y quinto de la Enéada cuarta, forman un conjunto, ya que en ellos estudia Plotino diversas dificultades sobre el alma. Hemos escogido, como muestra, y por ser de mayor interés, los primeros capítulos del tratado tercero en los cuales estudia Plotino las relaciones de alma (tiene a la vista principalmente las almas humanas) para con el Alma universal.

El problema que desea resolver a fondo Plotino es el siguiente: ¿Cómo proceden las almas del Alma universal? ¿Acaso el Alma universal se divide en partes para producir las almas particulares y en esta hipótesis éstas vendrían a ser parte del Alma universal, y el Alma universal no sería otra cosa que un todo formado por las almas particulares; o bien el Alma universal permanece indivisa e indivisible en su sustancia, y produce almas individuales que son distintas de ella?

Después de estudiar las diversas hipótesis, Plotino se inclina a la tesis de que las almas particulares no son partes del Alma universal, sino que mantienen su distinción e individualidad frente a ella, aunque proceden de ella, dependen de ella y se mantienen unidas a ella como los diversos radios de un círculo a su centro.

DIFICULTADES RELATIVAS AL ALMA

(ENÉADA IV, 5)

1. Será acertado dedicar la atención a las dificultades sobre el alma, que hemos llegado a resolver o que, sin haberlas resuelto, hemos podido al menos conocer en qué consisten. ¿Qué tema mejor para desarrollar, examinar y discutir?

Entre otras muchas cosas este estudio nos da un doble conocimiento: de las cosas de las que el alma es el principio, y de aquellas de donde procede. Al realizar este examen obedecemos también a la invitación del Dios que nos manda conocernos a nosotros mismos. Finalmente, si queremos buscar y encontrar las demás cosas, si deseamos alcanzar esta contemplación que es el objeto de nuestro amor, es justo que investiguemos qué es el ser que hace esta investigación.

La inteligencia universal contiene en sí misma una dualidad. Con mayor motivo las inteligencias individuales contienen un sujeto que recibe y un objeto que es recibido. Hay que examinar cómo nos vienen los dones de los dioses; pero antes investiguemos cómo viene el alma al cuerpo.

Ahora volvamos de nuevo a aquellos que pretenden que nuestras almas provienen del alma del universo. Porque, dirán ellos, que nuestras almas llegan hasta las mismas cosas que el alma del todo; que su actividad intelectual es semejante; y que, si se admite esta semejanza, nuestras almas no son partes del alma del universo, porque las partes son homogéneas con el todo.

Además invocarán la autoridad de Platón, quien, en el pasaje donde prueba que el universo está animado, expresa la opinión siguiente: "Como nuestro cuerpo es una parte del universo, así nuestra alma es una parte del universo". Platón dice además y demuestra con evidencia que nosotros seguimos el movimiento circular del universo, que recibimos de él nuestro carácter y nuestra manera de ser, y que al nacer en el interior del universo, recibimos nuestra alma de este universo que nos rodea. Y como cada parte en nosotros recibe una parte de nuestra alma, así también por analogía nosotros mismos, que somos partes con relación al universo, recibimos como partes, una parte del alma universal. La frase siguiente [de Platón]: "el alma total provee a la totalidad de las cosas inanimadas"

tiene la misma significación. Platón admite, además del alma del universo, alguna otra alma extraña a ella, puesto que tiene a su cuidado la totalidad de las cosas inanimadas.

2. He aquí lo primero que hay que responder a estas afirmaciones: ellos admiten la homogeneidad de las almas individuales con el universo, puesto que conceden que ellas alcanzan a los mismos objetos [que dicha alma]; conceden que ellas son del mismo género que el alma del universo, lo que es negar que ellas sean sus partes.

Sería más justo decir que la misma alma es a la vez un alma única y cada una de las almas. Pero al admitir una sola alma, se la hace depender de otro principio, el cual no refiriéndose a tal o tal ser, ni al mundo, ni a otra cosa, produce lo que hay de alma en el mundo y en todo otro ser animado.

En efecto, es razonable afirmar que el alma en su totalidad no es el alma de cualquier cosa, puesto que ella es una sustancia, y que las almas que son de tal o tal cosa, lo son accidentalmente.

Pero es necesario también explicar claramente en qué sentido se entiende aquí la palabra *parte.* En un sentido la parte es una parte de un cuerpo, ya sea un cuerpo homogéneo o heterogéneo; es necesario excluír este sentido, notando solamente que en los cuerpos cuyas partes son homogéneas, éstas difieren por las masas, y no específicamente. Por ejemplo, la blancura de este cuerpo no es una parte; la blancura que está en una parte de la leche, no es una parte de la blancura que está en toda la masa de la leche; ella es la blancura de esta parte, pero no es una parte de la blancura de la leche; porque la blancura no tiene absolutamente ni magnitud ni cantidad. Esto queda así establecido.

En un segundo sentido, cuando la palabra parte se dice de cosas que no están en los cuerpos, o bien se la emplea a propósito de número: por ejemplo, dos es la parte

de diez (y se trata aquí de números abstractos solamente); o bien en el sentido en que se dice la parte de un círculo y de una línea, o bien en el sentido en que se dice la parte de una ciencia. En las sumas de unidades y en las figuras geométricas, lo mismo que en los cuerpos, el todo está necesariamente disminuído por su división en partes, y cada parte es más pequeña que el todo. Tal es la naturaleza de las cantidades, que teniendo todo el ser en su cantidad, pero no siendo la cantidad en sí, son necesariamente susceptibles de más y de menos.

Ahora bien, la palabra *parte* no puede tomarse en este sentido en el caso del alma; porque el alma no es una cantidad; no puede decirse que el alma universal sea la década y otra alma cualquiera una unidad. Entre otras consecuencias absurdas se seguiría (puesto que la decena no es algo uno), o bien que alguna de las unidades componentes sería un alma, o bien que esta alma estaría hecha de cosas inanimadas; puesto que [según ellos] las partes del alma universal son homogéneas con el todo.

Por otra parte, en el caso de la cantidad continua, no es necesario que las partes sean como el todo, como, por ejemplo, que las partes de un círculo y de un cuadrado sean círculos o cuadrados; o en el caso en que las partes pueden ser consideradas semejantes al todo, no es necesario que todas las partes le sean semejantes; por ejemplo, en un triángulo las partes no son todas triángulos, sino figuras diferentes. Ahora bien, ellos admiten que el alma es homogénea a sus partes. En la línea sin duda su parte es también una línea; ella difiere, sin embargo, de la línea total, por su magnitud. Pero, si se dice que es una diferencia de magnitud la que hay entre el alma parcial y el alma total, se haría del alma una cantidad y un cuerpo, puesto que, en tanto que alma, ella adquiriría de la cantidad sus diferencias.

Ahora bien; se supone que todas las almas son semejantes y completas [1]. Es, pues, evidente que el alma universal no está dividida a la manera de una magnitud. Nuestros adversarios mismos no admitirían que el alma universal se fragmentara en partes; esto sería destruír el alma. Ya no sería ésta más que un nombre, si alguna vez había sido un todo. Es como si se dividiera el vino en muchas ánforas y [si se dijera que] la parte que hay en cada ánfora es una parte de la masa total del vino.

¿Es, pues, el alma, *parte* en el sentido en que un teorema de una ciencia es llamado una parte de esta ciencia tomada como un todo? La ciencia subsiste a pesar de esta división en teoremas. Y esta división no consiste más que en anunciar y actualizar cada una de las partes. Cada teorema contiene entonces en potencia la ciencia total, y la ciencia total no por eso deja de existir. Pero, si esto sucede con el alma total y las almas parciales, el alma total que tiene tales partes no será el alma de tal o tal cosa, y existirá [sólo] en sí misma; no será, pues, el alma del mundo, sino una de las almas parciales. Entonces todas las almas, por ser de la misma especie, serán partes de una sola alma homogénea. Pero, ¿cómo en tal caso una de ellas sería el alma del mundo y las otras serían partes del mundo?

3. Las almas ¿son partes del alma total, como en un animal el alma que está en el dedo sería llamada una parte del alma total que está en todo el animal?

Pero esta teoría admite o bien que ningún alma se encuentra fuera de un cuerpo, o bien que toda alma no está en un cuerpo, y que el alma del universo es exterior a los cuerpos del mundo. Este punto hay que examinarlo. Pero ahora examinemos, siguiendo esta comparación, qué sentido pueda ella tener.

[1] "Completas", es decir, constituyendo cada una de por sí un todo completo.

Si el alma del universo se da a todos los animales particulares, como el alma individual a cada parte del animal; y si cada alma es en este sentido una parte, notemos que si se dividiera no se daría a cada animal. Deberá, pues, ser siempre la misma, siempre entera y una, encontrándose al mismo tiempo en muchos seres a la vez.

Pero esto no permite decir que haya de un lado un alma universal y de otro lado las partes de esta alma, sobre todo si se añade que cada parte posee las mismas potencias. Porque en el animal individual, si la función de una parte es diferente de la otra (por ejemplo, la función de los ojos de la de los oídos), no es necesario decir, por esto, que la parte del alma que preside a la visión es diferente de la que está en el oído; dejemos a otros tales divisiones; es la misma alma, aunque una facultad diferente obre en cada uno de ambos casos. Pero en cada una de estas dos facultades se encuentran todas las otras.

La diferencia de las percepciones proviene solamente de la diferencia de los órganos; toda percepción lo es de formas, que pueden ser modificadas de toda manera. Lo que muestra es que todas las impresiones deben llegar a un centro único. Cada uno de los órganos no puede recibir todas las impresiones; cada órgano tiene sus impresiones distintas; pero el juicio de estas impresiones depende de un mismo principio, que a la manera de juez, comprende los discursos enunciados y los actos ejecutados.

Pero si alma universal es una unidad presente en todas partes, aunque con funciones diferentes, entonces, si sus partes son como las sensaciones en un animal particular, cada parte no puede pensar, sólo el alma universal es capaz de ello; si cada parte tuviera su pensamiento por sí misma, ella existiría por sí misma. Puesto que el alma es razonable, tan razonable como universal, aunque es llamada parte, no puede ser una parte del todo.

4. Si el alma es una así, ¿qué diremos a aquellos que buscan lo que se sigue de las siguientes cuestiones? Por de pronto, ¿es posible que una sola cosa esté a la vez en todas? Además, puesto que hay un alma que está en el cuerpo y otra que no lo está (ya que sería sin duda muy consecuente admitir que toda alma está siempre en un cuerpo, y particularmente el alma del universo; no se dice que ella abandona su cuerpo como la nuestra; sin embargo, algunos dicen que ellas abandonarán su cuerpo actual sin quedar por eso fuera de todo cuerpo); suponiendo, pues, que haya un alma enteramente fuera de todo cuerpo, ¿de qué manera un alma abandonará su cuerpo y otra lo conservará, puesto que es la misma alma?

La inteligencia, sin duda, por la distinción, se separa en partes enteramente distintas unas de otras, que, sin embargo, están siempre unidas; pero siendo su sustancia enteramente indivisible, esta separación no ofrece ninguna dificultad. Para el alma, al contrario, que se dice ser divisible en los cuerpos, esta afirmación de la unidad de todas las almas presenta muchas dificultades.

Para responder, se podría suponer la unidad como existente en sí misma y no recayendo en el cuerpo. Ahora bien, de esta unidad se derivan todas las almas, el alma del universo y las otras; en cierto modo [1] ellas están juntas y no forman sino una sola alma, porque ellas no son almas de algún ser particular; suspendidas de la unidad y comunicando entre sí por su extremidad superior, se proyectan hacia aquí y hacia allá; como una luz que llega a la tierra, se distribuye por nuestras casas aunque no esté dividida y aunque no sea una.

El alma del universo está siempre en la región superior, porque para ella no hay un descenso hacia abajo, ni una conversión hacia las cosas sensibles. Las nuestras, por

[1] Nótese la restricción que Plotino mismo señala a la tesis de que todas las almas constituyen *una sola*: "hasta cierto punto" (méjritinos).

el contrario, no están siempre en la región superior, porque tienen para sí una porción limitada de la materia que les ha sido señalada en el mundo, y porque han de velar por un cuerpo que reclama toda su atención.

El alma del universo, por lo menos en su parte inferior, se parece al alma de un gran árbol que, sin fatiga y silenciosamente, gobierna su vida. En nosotros hay, por de pronto, una parte inferior del alma, que es como los gusanos que hacen en las ramas del árbol —tal es, en efecto, la imagen del ser animado en el universo—; pero hay además otra alma que se conforma a la parte superior del alma universal; ésta es comparable a un agricultor, que preocupado de los gusanos que están en la planta, consagrase todos sus esfuerzos al árbol; es como si se dijera que un hombre sano que vive entre otros hombres sanos, se aplicara a las cosas que tiene que hacer y que tiene que conocer, mientras que, cuando está enfermo, se dedica a los cuidados del cuerpo, viviendo para el cuerpo y del todo ocupado en él.

5. Pero [en esta hipótesis de la unidad del alma], ¿cómo puede ser todavía un alma tuya y otra de otro?

¿Acaso porque el alma es de uno por su parte inferior y de otro por su parte superior?

Esto sería admitir que Sócrates existirá mientras el alma de Sócrates esté en un cuerpo; pero que dejará de existir cuando ella llega a la región perfecta. Pero ninguna realidad perece; en el mundo inteligible las inteligencias no perecen, porque ellas no están repartidas en los cuerpos; cada una subsiste, y todas poseen, con su carácter distintivo un carácter idéntico que es el del ser. Así también las almas que están cada una en un lugar de dependencia con una inteligencia, y que son las razones de las inteligencias, cuando llegan a su desarrollo son más que las inteligencias; ellas nacen de las inteligencias como un gran número nace de uno pequeño; permaneciendo en contacto con su origen,

correspondiendo cada una a un inteligible, menos dividido que ellas mismas, han tenido la voluntad de dividirse; pero no pueden llegar al fin de esta operación, sino que conservan la identidad con la diferencia, y cada una subsiste como un ser aunque todas en conjunto no son uno.

[He aquí el sumario de la tesis: todas las almas han salido de una sola; estas almas múltiples, salidas de un alma única, son como las inteligencias; están separadas y no están separadas; el alma que perdura es la razón una de la inteligencia, y de esta alma han salido las razones particulares e inmateriales, como sucede en el mundo inteligible].

6. ¿Por qué, pues, el alma del universo, que es de la misma especie de las otras, ha hecho el mundo, y por qué el alma de un individuo particular no tiene nada de creada, aunque ella tenga en sí todas las cosas? (Pues, como hemos dicho, una misma cosa puede llegar hasta muchas almas y existir a la vez en ellas, es necesario decir ahora de qué manera; se conocerá tal vez así cómo una misma cosa, situada en cosas diferentes, hace tal acción y sufre tal pasión, y hace o padece a la vez).

Pero es necesario examinar ante todo la cuestión en sí misma. ¿Cómo y por qué el alma universal ha hecho el mundo, mientras que las almas particulares administran cada una una parte del mundo? Esto no es extraño, ya que los hombres, aunque poseen el mismo conocimiento, mandan unos a un gran número y otros a uno más pequeño. ¿Y por qué?, podría preguntarse.

Alguno diría que hay muchas diferencias entre las almas; la una no ha dejado el alma universal; ésta está allá y tiene su cuerpo alrededor de sí; las otras, precedidas del alma universal, su hermana, que les ha preparado sus sitios anteriormente, se dividen según la clase de porciones del cuerpo ya existente.

Es posible también que haya un alma que contemple la inteligencia en su totalidad, mientras que las otras almas no ven sino las inteligencias parciales de las que ellas dependen.

O tal vez podrían ellas crear; pero como el alma universal ha creado ya, no pueden hacerlo, puesto que les han tomado la delantera; y la dificultad sería la misma si otra alma, cualquiera que fuera, hubiera sido la primera.

Mejor será decir que el alma universal ha creado el universo, porque ella tiene un lazo más sólido que la une a la región superior; las almas que se inclinan hacia el mundo inteligible tienen un poder más grande. Se conservan allí con seguridad y obran más fácilmente, porque el poder más grande es aquel que no padece cuando obra; este poder, que viene de lo alto, permanece. El alma que permanece en sí misma obra sobre las otras que se acercan a ella; éstas proceden, a su vez, y se alejan hacia las profundidades del abismo.

O tal vez es necesario decir que el elemento múltiple de estas almas está ligado allá abajo y sujeta con él las almas mismas con sus pensamientos.

Porque [la expresión de Platón] "las almas de segundo y de tercer rango" deben indicar su mayor o menor proximidad al mundo inteligible. Entre nosotros, también, no todas las almas tienen la misma relación a las cosas de la inteligencia: unas están unidas, otras reciben la impresión y tienen el deseo, mientras que otras poseen una menor disposición. Es que no obran con las mismas facultades: unas usan de la facultad más alta, otras de la siguiente, otras de la tercera, aunque todas las almas poseen todas las facultades.

7. Pero basta con lo dicho. Queda la frase del *Filebo*, que hace suponer que las otras almas son como partes del alma del universo. Pero la fórmula de Platón no tiene el sentido que algunos creen ver en ella; significa —que es lo

que interesaba a Platón probar en este punto— que el cielo es un ser animado. Lo prueba diciendo que es absurdo pensar que el cielo esté sin alma, puesto que nosotros, que poseemos una parte del cuerpo del universo, tenemos un alma. ¿Cómo, pues, una parte de un conjunto poseería un alma si este conjunto estuviera sin alma?

Por otra parte, su pensamiento es particularmente claro en el *Timeo*: una vez nacida el alma del universo, fabrica el demiurgo las otras almas, sacando del mismo cráter de donde procedió el alma del universo. Las hace, pues [Platón], de la misma especie que el alma del universo, y no les asigna diferencia, sino por el segundo o tercer rango.

Cuanto a la frase del *Fedro*: "el alma total provee a la totalidad de las cosas inanimadas", es muy justa. ¿Qué es, en efecto, lo que gobierna la naturaleza corporal, la ordena y la fabrica, sino el alma? Y no es verdad que esté en la naturaleza de un alma tal poder y no en la naturaleza de las otras. El alma perfecta, dice [Platón], el alma del universo que circula en las alturas, produce sin penetrar en el mundo, pero está sobre él; y "toda alma perfecta gobierna junto con ella".

Y hablando del "alma que ha perdido sus alas", la distingue del alma del universo.

Las expresiones: "seguir el movimiento circular del universo y tomar su carácter, recibir su influencia", no son una prueba cierta de que para Platón nuestras almas son partes del alma del universo. Porque el alma es capaz de recibir muchas impresiones de la naturaleza de los lugares, de las aguas y del aire; la habitación de ciudades diferentes y el temperamento corporal dejan también en ella sus impresiones. Estando nosotros en el universo tenemos, según decíamos, algo del alma del universo; recibimos así la influencia del movimiento circular del cielo, pero oponemos a estas influencias otra alma; lo que demuestra, sobre todo, que ella es otra, es que resiste. Queda en pie el hecho de que

nosotros somos engendrados en el interior del universo; pero el hijo, en el seno de la madre, tiene un alma distinta, y la que entra en su cuerpo no es la de la madre [1].

8. Estas dificultades quedan, pues, resueltas de esta manera.

La simpatía que existe entre las almas no es un obstáculo a mi tesis; las almas simpatizan entre sí porque se derivan de una misma alma, de donde proviene también la del universo.

Se ha explicado, en efecto, que hay un alma única y almas múltiples; se ha dicho cómo es una relación diferente de la que existe entre las partes y el todo; se ha hablado también, en general, de la diferencia de las almas entre sí.

Digamos brevemente ahora que las diferencias que tienen en el carácter y en los actos reflejos se derivan de sus cuerpos y de sus vidas anteriormente vividas.

Dice [Platón] que "las almas eligen una vida conforme a sus vidas anteriores". Pero si se toma la naturaleza del alma en general, se ven entre las almas las diferencias indicadas en los pasajes en que él había hablado de almas de segundo y tercer género, y que, según él, todas las almas lo son todo, pero cada una lo es conforme a la facultad activa que en ella existe; una está unida actualmente a los inteligibles; otra no está unida sino por el conocimiento; otra por el deseo; cada una, al contemplar cosas diferentes, es y viene a ser aquello que contempla.

La plenitud y la perfección no son idénticas para todas las almas, puesto que forman un conjunto sistemático lleno de variedad, ya que hay una razón única y total que contiene multiplicidad y variedad; esta razón es como un ser animado que presenta multiplicidad de formas. Si, pues, esto es así, los seres forman un sistema y no están en una

[1] Otra afirmación por la cual aparece claramente que Plotino admite la distinción y pluralidad de las almas.

dispersión total, ni reina el azar entre ellos, puesto que ni siquiera reina en los cuerpos, y el número de los seres es, por consiguiente, un número determinado.

Por otra parte, los seres deben permanecer estables; los inteligibles deben ser idénticos a sí mismos, y cada uno de ellos es uno numéricamente; de esta manera cada uno es un ser determinado. En un cuerpo los caracteres individuales desaparecen naturalmente porque su forma [específica] es adventicia; el cuerpo no tiene jamás realidad específica, sino por imitación de seres verdaderos; pero los seres que no proceden de la composición de una forma con una materia tienen su realidad en algo numéricamente uno, que existe desde el principio, que no tendrá que llegar a ser lo que no era y no cesará de ser lo que es.

Hay un agente que las produce, pero no de la materia; es, pues, necesario que les dé alguna cosa de su sustancia que saca de sí mismo, de modo que habrá en él un cambio, según qué produzca en cada instante, más o menos.

Y, ¿por qué razón produce él de una manera en un momento determinado, y no siempre de la misma manera? Además, un ser engendrado no es eterno, puesto que él tiene un grado de ser mayor o menor; ahora bien [se supone que] el alma es eterna.

Pero, ¿cómo una cosa puede ser infinita si está fija? Es que se trata aquí de la infinita potencia; ahora bien, una potencia puede ser infinita sin ser dividida infinitamente. Dios [por ejemplo] no es un ser finito.

Cada una de las almas es, pues, lo que es, sin recibir de otra parte sus límites. Cada una tiene su cantidad, pero una cantidad tan grande como ella quiere. Nunca le sucede avanzar afuera de sus límites, pero penetra siempre en los cuerpos capaces, por naturaleza, de ser penetrados.

No se separa jamás de sí misma, ya esté en el dedo o en la punta del pie; pero, sobre todo, está en todo el cuerpo que penetra, por ejemplo, en cada parte diferente

de una planta, aun en una partecita que se ha separado. Está, a la vez, en la primera planta y en aquella que ha salido de un tallo, porque el cuerpo del conjunto es un cuerpo único y el alma está en todo él como en un cuerpc único.

Si un animal se pudre, y de él se hacen muchos seres, el alma del animal no está ya en el cuerpo, que ya no es apto para recibirla, pues de lo contrario no moriría. Si las partes del cuerpo, a causa de la corrupción, resultan dispuestas para la generación de los animales, unas de unos y otras de otros, es porque no hay ningún ser del cual se aleje el alma universal. Pero un ser es capaz de recibirla, mientras que otro no lo es. Los seres animados nacidos de la putrefacción no aumentan, por lo demás, el número de las almas; dependen todos del alma única del mundo que permanece en su unidad. Lo mismo sucede en nosotros: cuando se cortan algunas partes de nuestro cuerpo y otras se ponen en su lugar, nuestra alma se separa de las primeras y se acerca a las segundas, mientras el alma única subsiste en este cuerpo.

Pero en el universo un alma única subsiste siempre; y aunque, entre las cosas exteriores contenidas en este universo, unas poseen el alma y otras la repelen, las potencias del alma permanecen las mismas.

9. Hay que buscar ahora cómo y de qué manera el alma viene al cuerpo. Este tema, como el precedente, merece nuestra admiración y nuestra investigación.

El alma tiene dos maneras de entrar en un cuerpo. Por de pronto, puede suceder que el alma esté ya en un cuerpo; ella cambia, entonces, de cuerpo y pasa, por ejemplo, de un cuerpo aéreo o ígneo a un cuerpo terrestre. Si no se dice que hay entonces un simple cambio de cuerpos es porque el cuerpo de donde ella proviene, para entrar en el cuerpo terrestre, es invisible.

En segundo lugar, puede el alma, después de un estado en que no ha tenido cuerpo, pasar a un cuerpo cualquiera; entonces es la primera vez que el alma entra en relaciones con un cuerpo. Conviene examinar en este último caso cuál es la afección experimentada por el alma en el momento en que, completamente pura de todo comercio con el cuerpo, toma en torno de sí una sustancia corporal.

El alma del universo merece, sin duda, ser considerada la primera, o, más bien, es necesario comenzar por ella. Pero es también necesario pensar que si nosotros concebimos esta alma como entrando en un cuerpo y como viniendo a animarlo, es con un fin de enseñanza y para esclarecer nuestro pensamiento. Porque en ningún momento este universo ha estado sin alma; en ningún momento su cuerpo ha existido en ausencia del alma, y no hay jamás en él realmente materia privada de orden; pero es posible concebir estos términos, el alma y el cuerpo, la materia y el orden, separándolos uno del otro por el pensamiento. Pues es lícito separar por el pensamiento y por la reflexión los elementos de todo compuesto.

La verdad es que si no hubiera ningún cuerpo el alma no procedería, puesto que no hay otro lugar donde ella pueda estar naturalmente. Si ella debe proceder, ella engendra entonces por sí misma un lugar donde. y por consiguiente un cuerpo. Pero el alma está en reposo y su reposo está asegurado en el Reposo en sí; es como una luz inmensa, cuyo resplandor, al llegar hasta el último límite, se ha cambiado en oscuridad; viendo el alma esta oscuridad, después que ella la ha hecho nacer, le ha dado una forma; porque no convenía que esto que estaba junto al alma no participara de la razón; esta participación era tal que la oscuridad pudiera recibirla: sombra indistinta en la sombra engendrada por alma. El mundo, habiendo llegado a ser como una habitación bella y variada, no se ha separado del autor que lo ha producido, sin que por ello se comunique con él. Pero

todo entero, y en todas sus partes, ha sido considerado digno de los cuidados [de su autor], que le dan la utilidad del ser y la belleza, en la medida en que él puede participar de ellos. Pero esto no es nocivo para el ser que lo dirige, porque éste lo dirige permaneciendo allá arriba.

[El universo] está animado de esta manera: tiene un alma que no le pertenece, pero que existe para él; está dominado y no domina; está poseído y no posee. Está en el alma que le sostiene y no hay nada en él que no participe de esta alma. Es como una esponja echada en el mar: vive todo lleno de agua y no puede guardar para sí esa agua en la cual vive; pero el mar se extiende y la esponja se extiende con él lo más lejos que puede, porque cada una de sus partes no puede estar sino donde está situada. La misma alma es por naturaleza tan grande que puede abarcar en una misma potencia toda la sustancia corporal; no tiene una cantidad limitada; dondequiera que un cuerpo se extiende, allí está ella; si no hubiera cuerpos esto no afectaría para nada su magnitud, porque ella permanecería lo que ella es.

El universo se extiende por todas partes donde está el alma: sus límites están fijos en el punto donde él puede extenderse, dirigiéndose o manteniéndose bajo la guarda del alma. La sombra proyectada por el alma va tan lejos como la razón que emana de ella; y esta razón produce la extensión de una dimensión, tal como su forma ha querido producirla.

10. Después de esta exposición hay que volver a la idea de que el universo es eternamente tal como es y considerado todo a la vez; así el aire, la luz y el sol; o la luna, la luz y el sol, todos tres existen juntamente, pero el uno [el sol de donde emana la luz] es el primero en orden, el otro [la luz que emana] está en segundo orden, y el tercero [la luna o el aire iluminado] está en el tercero. Así también [primero está] el alma siempre subsistente, luego las cosas

que existen inmediatamente después de ella y las que suceden después. Éstas son como los últimos resplandores de un fuego, posteriores a él y salidos de la oscuridad de este último fuego inteligible que es el alma.

Después esta oscuridad es iluminada y hay como una forma que flota sobre este fondo de oscuridad completa y oscuridad primera. Éste [fondo tenebroso] está ordenado, según la razón, por el alma, que en su totalidad posee en sí la potencia de ordenar estas tinieblas según las razones De la misma manera que las razones seminales modelan e informan los animales, que son como pequeños mundos.

Lo que está en contacto con el alma está modelado de conformidad con los caracteres que naturalmente posee la sustancia del alma. Pero el alma obra sin reflexión sobreañadida y sin procurar tener deliberación y examen: una acción deliberada no sería una acción natural, sino que implicaría un arte adventicio. Pero el arte es posterior a la naturaleza, la imita y no produce sino imitaciones borrosas y sin fuerza, juguetes despreciables, a pesar de todas las máquinas de que se sirve para producirlos.

El alma por la potencia de su ser es dueña de los cuerpos, los hace actuar y los lleva al estado que le place, sin que ellos tengan al principio poder de oponerse a su voluntad. Más tarde sin duda se oponen frecuentemente unos a los otros, y están así privados de alcanzar la forma propia a la cual mira la razón que está en pequeño en cada uno. Pero, desde luego, la forma del universo, en su totalidad, está producida por el alma; todas las cosas nacen juntas, sin esfuerzo, por su ordenamiento; y el resultado, si no encuentra obstáculos, posee la belleza.

El alma ha construído santuarios para los dioses, moradas para los hombres y otros objetos para los otros seres. ¿Qué es lo que debe provenir del alma, sino las cosas que ella puede hacer? El poder del fuego es calentar, y el de otro cuerpo es enfriar. Pero el poder del alma es doble, se

ejercite sobre otra cosa o sobre sí misma. La acción que parte de los seres inanimados sueña de cierta manera cuando queda en ellos mismos. Cuando se ejercita sobre otras cosas torna semejante a sí al agente que es capaz de recibir su influencia.

Es, por lo demás, un carácter común a todo ser activo el de reducir a los otros a la propia semejanza. Pero la acción del alma, aun la que permanece interior a ella misma, es tan vigilante como la que se ejercita sobre otra cosa. El alma hace vivir las cosas que por sí mismas no poseen la vida, y las hace vivir con una vida semejante a la propia. Viviendo en la razón, da al cuerpo una razón, que es imagen de la que ella posee, pues todo lo que ella da al cuerpo es una imagen de su vida. Da a los cuerpos todas las formas cuyas razones ella tiene, pues tiene las razones de los dioses y de todas las cosas. Por eso el mundo contiene también todas las cosas.

11. Los antiguos sabios que han querido obtener la presencia de los dioses, construyendo templos y estatuas, me parecen haber contemplado la naturaleza del universo. Ellos han comprendido que siempre es fácil alcanzar el alma universal, pero que es particularmente fácil retenerla, construyendo un objeto dispuesto a recibir su influencia y su participación. Pero la representación en imagen de una cosa está siempre dispuesta a recibir la influencia de su modelo; ella es como un espejo capaz de captar una apariencia.

La naturaleza, con un arte admirable, hace las cosas a imagen de los seres cuyas razones posee. Por eso cada cosa, como razón interior a la materia, ha nacido recibiendo una forma correspondiente a una razón superior a la materia; porque la naturaleza la pone en contacto con la divinidad —según la cual es engendrada—, que el alma universal contempla, y como ella se dispone creando la cosa.

Es, pues, imposible que haya nada que deje de participar de esta divinidad. Pero es también imposible que ella descienda aquí abajo. Ciertamente que hay una inteligencia, que es el sol inteligible —tomamos el sol como un ejemplo—; inmediatamente después de él hay un alma que de él depende. Esta alma permanece en el mundo inteligible, lo mismo que la inteligencia; una da al sol sensible sus propios límites convenientes a este sol, y por su intermedio se opera la unión entre el sol sensible y el sol inteligible [1]; es como un intérprete que trasmite al sol sensible las voluntades del sol inteligible, y al sol inteligible las aspiraciones del sol sensible, en la medida en que él puede llegar al sol inteligible por intermedio de su alma. Porque nada está lejos de nada. Por otra parte, estar lejos es ser diferente y estar mezclado con otra cosa. Pero también hay unión en esta separación. Tales son los dioses, que nunca están separados de los inteligibles, y que están unidos al alma que existe desde el principio, a aquella que sale en cierta manera de la inteligencia. Y por esta alma, que les hace ser lo que decimos que son, ellos contemplan la inteligencia, hacia la cual dirige el alma exclusivamente sus miradas.

12. También las almas humanas, al ver sus imágenes como en el espejo de Dionisio, se lanzan desde lo alto hacia ellas. Pero no cortan los lazos que las unen a sus principios, las inteligencias. No descienden con su inteligencia; van hasta la tierra, pero su cabeza permanece fija por encima del cielo. Sucede, sin embargo, que ellas descienden aquí abajo, efectivamente, porque su parte intermediaria está obligada a tributar sus cuidados a los cuerpos necesitados hasta donde ellas alcanzan. Pero su padre Zeus tiene piedad de su fatiga y, haciendo perecer los lazos que las atan

[1] Nótese cómo explica en este pasaje la relación que une las cosas materiales a la inteligencia por medio del alma.

al dolor, les da un reposo temporal, librándolas de sus cuerpos, a fin de que puedan ellas también subir a la región inteligible, donde permanece eternamente el alma del universo, sin dirigirse o volverse hacia las cosas de aquí abajo.

El universo posee, efectivamente, todo lo que es necesario para bastarse a sí mismo, y lo poseerá siempre. Los límites de su duración están fijos por razones inmutables. Al principio de un tiempo determinado vuelve siempre al mismo estado en una sucesión medida por sus vidas periódicas.

Es necesario concordar las cosas de aquí con las cosas de allá y conformarlas a aquéllas. Todo está determinado por la sujeción a una razón única. Todo está regulado, tanto el descenso como el ascenso de las almas, y todo lo demás. La prueba es la concordancia de las almas con el orden del universo. No obran aisladamente, sino que combinan su descenso, y están de acuerdo con el movimiento circular del mundo. Sus condiciones, sus vidas, sus voluntades, tienen sus signos en las figuras formadas por los planetas, y se unen para emitir en, cierta manera, un solo tema melódico [este pensamiento estaría mejor expresado por las palabras *musical y armonioso*] [1].

No podría suceder, así, que el universo no obrara de conformidad con los inteligibles y no tuviera pasiones correspondientes a las medidas de los períodos de las almas, de su clase, de sus vidas, en los diferentes cursos de diferentes géneros que recorren, tanto en el mundo inteligible como en el cielo, o bien que se dirijan hacia este lugar inferior.

La inteligencia permanece toda entera y siempre allá arriba, y no hay ningún momento en que salga de lo que le pertenece. Pero aun cuando esté toda instalada en el mundo inteligible, envía su influencia a las cosas de aquí

[1] Agregado aclaratorio de algún gramático escrupuloso.

abajo por intermedio del alma. El alma, colocada junto a ella, se dispone según la forma que de ella reciba; comunica esta forma a las cosas que le son inferiores, unas veces de la misma manera [como los astros], otras veces de forma diferente, según el tiempo, en un curso cambiante, pero regular. No siempre desciende de la misma manera, sino unas veces más y otras menos, aun para un mismo género de seres animados. Cada alma desciende a un cuerpo hecho para recibirla y conforme a su propia disposición interior: cada una pasa al cuerpo con el cual tiene mayor parecido: ésta al de un hombre, la otra al de una bestia; cada cual al suyo.

PARTE SEGUNDA

LA BELLEZA

SOBRE LO BELLO

NOTA

Este tratado, que, si nos atenemos a la clasificación cronológica de Porfirio, es el primero, o por lo menos de los primeros, ya que lleva el número 1, es sin duda uno de los mejores, tanto por el estilo, por el orden con que se suceden los problemas, por la originalidad de la síntesis y por la elevación con que en las últimas páginas nos sorprende, trasladándonos a la más sublime y eterna fuente de la belleza.

Para un neoplatónico puro la belleza no puede consistir esencialmente en la simetría corpórea, ya que todo lo corpóreo o material no es más que una sombra huidiza de la verdadera realidad. Consistirá, pues, en el mundo material, la belleza en una iluminación de la materia por alguna idea, que la penetrará como la forma aristotélica penetra su sujeto.

Si la belleza del mundo corpóreo es un destello y participación de la belleza del mundo inteligible de las ideas, la belleza de este mundo espiritual será inmensamente mayor, más admirable y digna de nuestra contemplación.

Pero por encima de todos los grados en que la belleza es participada en la escala de los seres, está la *Belleza en sí*, que se identifica con el *Bien en sí* y con el Uno. Plotino cuenta con frases extáticas la magnificencia de esta Belleza eterna e inmutable, que no se agota produciendo todas las demás bellezas. La necesidad de una purificación del alma para poder ascender a la contemplación de la *Belleza en sí*, el desprecio por todas las bellezas terrenales, y las dulzuras de la unión extática con la Belleza y Bien Eterno, las describe Plotino, en páginas comparables por su ímpetu y elevación divina, con el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz o algunas de las mejores páginas de Santa Teresa.

SOBRE LO BELLO

(ENÉADA I, 6)

1. Casi siempre percibimos lo bello con la vista. Con el oído también lo percibimos en la combinación de las palabras y en toda clase de música, porque las melodías y los ritmos son bellos. Y si nos elevamos a un plano superior a la sensación encontramos hábitos, acciones, caracteres y hasta ciencias y virtudes bellas. ¿Hay además otra belleza más elevada que éstas? Nuestra discusión lo dilucidará.

¿Cuál es la causa de que los cuerpos parezcan bellos a nuestra vista, y de que nuestro oído sienta inclinación a los sonidos bellos? ¿Por qué todo lo inmediatamente ligado al alma es de alguna manera bello? ¿Todas las cosas bellas lo son por una misma y única belleza, o la belleza del cuerpo es diversa de la belleza de los otros seres? ¿En qué consisten esta o estas bellezas?

En algunos seres —los cuerpos, por ejemplo— la belleza no resulta de los propios elementos sustanciales, sino de una participación; en otros es algo identificado a su naturaleza; tal, por ejemplo, la virtud.

Los cuerpos, en efecto, unas veces nos parecen bellos y otras no, como si ser cuerpo fuese cosa distinta de ser bello. ¿En qué consiste ese ser bello que habita en los cuerpos? Es lo primero que debemos investigar.

¿Qué es eso que hace volver las miradas de los espectadores y atrae hacia sí con la seducción y deleite de su contemplación? Si logramos determinarlo, tal vez nos sirva luego como punto de apoyo para estudiar otros casos.

Es voz común —generalizamos— que la belleza visible es fruto de la mutua simetría de las partes entre sí y en relación al todo, unida a la vistosidad de los colores; de manera que, en este caso y universalmente en todos los

casos, ser bello es ser simétrico y proporcionado. De ser verdadero tal supuesto se seguiría necesariamente que nada simple sería hermoso —únicamente lo compuesto podría serlo— y que la belleza sería privilegio del todo, mientras que las partes carecerían de ella, teniendo éstas como exclusiva finalidad unirse en el todo que por ellas sería bello.

Pero si el todo es bello, las partes también lo serán, porque la belleza no es algo que resulta de la agregación de elementos feos, sino que compenetra todas las partes. Además, según esa opinión. habría que admitir que los bellos colores (lo mismo se diga de la luz del sol) caen fuera del ámbito de la belleza, pues siendo simples no pueden poseer una belleza fundada en simetría. ¿Y cómo se explicaría la belleza que hay en el oro, o de dónde procedería la que contemplamos en un relámpago que fulgura en la noche?

En los sonidos encontramos la misma dificultad: los simples no tendrían valor, y sin embargo muchas veces cada uno de los que forman un conjunto hermoso es en sí mismo hermoso.

Y si a esto se agrega que el mismo rostro, conservando idéntica simetría, aparece unas veces hermoso y otras no, ¿cómo negar que la belleza consiste en algo más que en la simetría, y que la simetría es bella por otra cosa?

Y si pasando a los bellos hábitos y a las bellas concepciones mentales, se quisiera encontrar la causa de su belleza en la simetría, ¿quién defendería que hay simetría en los bellos hábitos o en las leyes, en las matemáticas o en las ciencias? ¿Qué sentido tendría hablar de teoremas simétricos entre sí...? ¿Acaso que son mutuamente coherentes...? Pero entre concepciones no hermosas también hay correspondencia y coherencia: por ejemplo, que el dominio racional de sí mismo es una ingenuidad, está de acuerdo y coincide con que la justicia es una candidez generosa: ambas proposiciones son entre sí coherentes.

Belleza del alma es la virtud, belleza en un sentido mucho más real que las otras de que antes hablamos, ¿y qué significaría hablar en ella de partes simétricas?, porque aunque fuesen múltiples las partes del alma, no serían simétricas como las magnitudes o los números. En efecto, ¿qué proporción regiría la combinación o mezcla de las partes del alma o de las concepciones científicas?

Fuera de esto, ¿qué hermosura podría haber en la inteligencia pura? [1].

2. Retomemos, pues, el problema determinando ante todo en qué consiste la belleza de los cuerpos.

Es algo que apenas se presenta, se hace perceptible y mueve al alma a pronunciar su verbo, como si intelectualmente se compenetrase con ello. Hay un reconocimiento, una recepción y en cierta manera una integración del alma con ello.

En cambio, ante lo feo, el alma se intranquiliza, siente repugnancia y se aleja como si no armonizase ni se asimilase a ello.

Digamos, en consecuencia, que el alma por gozar de la naturaleza de que goza y por estar en continuidad con la esencia que en la escala de los seres le es superior, se regocija al contemplar seres de su mismo género o que son vetigios de su mismo género. Ante ellos, en éxtasis de entusiasmo, se sobrecoge, los atrae hacia sí y se acuerda de sí misma y de lo que le es propio.

Pero, ¿qué parecido tienen las hermosuras de este mundo con las del otro? Y si alguno tienen (concedamos que lo tengan), ¿de qué depende la belleza de unas y otras?

[1] En todo este pasaje, Plotino ha desplegado una crítica a fondo de la teoría estoica sobre la belleza; según los estoicos la belleza consiste esencialmente en la simetría y proporción entre las partes de un cuerpo; resulta así la belleza algo propio del mundo material, y por ellas debemos juzgar del mundo inteligible. Plotino demuestra que el orden es inverso; la belleza es esencialmente algo inteligible, y de este orden superior desciende al mundo corpórea.

Según mi parecer, de la participación de una idea [1]. Porque todo lo que naturalmente está destinado a recibir una idea y una forma, si queda privado de ella y no participa de su idea ejemplar, es feo y queda fuera del plan divino, en lo cual consiste la fealdad absoluta. Así resulta también feo lo que no está dominado por una forma y un ejemplar debido a que la materia ha recibido incompletamente la información de la idea.

Porque la idea que se introduce en él es lo que constituye al ser múltiple en su unidad, haciéndolo coherente y llevándolo a un acabamiento armónico por la totalización en el equilibrio de sus partes: siendo ella una, uno ha de ser también lo informado por ella, en el grado de unidad que es capaz de recibir lo múltiple.

Y la belleza no se entrega al ser hasta que éste se unifica, pero al entregarse penetra tanto al conjunto como a las partes, a no ser cuando se encuentra con un ser uno y homogéneo, pues en tal caso penetra a todo el conjunto con una misma hermosura. Sería como si una potencia natural, procediendo como proceden los métodos técnicos, embelleciese una casa con sus partes en el primer caso, y una piedra sola en el segundo.

Por consiguiente, la hermosura corpórea brota de la comunicación de un ejemplar ideal venido de los dioses.

3. Para reconocer esa belleza tenemos en el alma una facultad especialmente ordenada a ella; y aunque toda el alma colabora en la formación del juicio estético, con todo lo fundamental de él, es obra de esa facultad.

Y quizá tal capacidad de estimación se encuentra en el alma gracias a que ella misma se acomoda a su propia

[1] Solución evidentemente platónica. Pero Plotino la va a matizar con elementos aristotélicos, ya que la idea o ejemplar penetra al cuerpo, como la forma penetra a la materia; el término aristotélico *formas* e *informar* es familiar para Plotino.

idea, y así se puede servir de ella en su juicio, como nosotros nos servimos de una regla para verificar una recta.

Pero, ¿en qué forma la belleza corpórea responde a la belleza que es anterior al cuerpo?

¿En qué forma el arquitecto hace corresponder a la idea interior de casa, la casa extramental para poder afirmar de ella que es bella? Es que la casa extramental —si se hace abstracción de las piedras— es la idea íntima que se ha dividido en la masa exterior de la materia y que a pesar de su ser indivisible se muestra en partes múltiples.

De la misma manera, cuando la sensación capta la idea que en los cuerpos une y domina la naturaleza adversa e informe, y una forma que sobresale entre las demás luminosa y victoriosamente, percibe con un solo golpe de vista la multiplicidad dispersa y la orienta y reduce a la simple unidad mental, poniéndola así en armonía coherente y simpática resonancia con lo mental. Es lo que pasa cuando un hombre de bien ve aparecer la dulzura en un joven, como un vestigio de virtud que responde a la verdadera virtud interior.

La hermosura simple del color proviene de una forma y de la presencia de una luz incorpórea (ejemplar e idea), que domina la oscuridad de la materia. Por eso —excepción única entre todos los cuerpos— el fuego es bello en sí mismo, por ser el que detenta el rango de idea entre los otros elementos. Él, en efecto, está situado en un plano superior; es el más ligero de todos los cuerpos, por ser el más cercano a lo incorpóreo; está aislado y no recibe en sí a los otros elementos, mientras que los otros lo acogen a él, porque los otros se pueden calentar, pero él no se puede enfriar; y él posee primitivamente el color, mientras que los otros reciben de él la idea de color. El fuego resplandece y brilla porque es idea, y lo que le es inferior, cuando su luminosidad no lo hace perceptible, deja de ser hermoso porque no participa absolutamente de la idea de color.

Y en cuanto a las armonías, son las que están ocultas en los sonidos las que causan las manifiestas, y hacen así que el alma tome conciencia de lo bello, haciéndole encontrar algo idéntico a sí en un sujeto diferente.

De esto se sigue que las armonías sensibles están medidas por números que se rigen, no por cualquier proporción, sino por la que exige la sumisión a la acción dominadora de la idea [1].

Y esto es lo que hay que decir sobre la belleza en lo sensible; esa belleza, que es en cierta manera imagen y sombra huída de otra parte, que hermosea la materia al venir a refugiarse en ella, y que al trasfigurarse nos deja maravillados.

4. Ahora, abandonando la sensación en su plano inferior, debemos ascender a la contemplación de esas bellezas más elevadas que escapan al ámbito de la percepción sensitiva: las que el alma intuye y expresa sin órgano alguno. Pero así como son incapaces de hablar sobre las bellezas sensibles los que no las han visto o no las han percibido como bellas —es lo que pasa con los que han nacido ciegos—, de la misma manera nadie es capaz de hablar sobre los bellos hábitos, sino el que ha acogido en sí su belleza y la de las ciencias y la de las otras cosas semejantes. Y es imposible que hable sobre el resplandor de la virtud el que no se imagina la belleza del rostro de la justicia o del dominio racional de sí mismo; o el que no sabe que ni la estrella de la mañana, ni la de la tarde, son tan bellas como ella.

[1] Es verdaderamente sorprendente la síntesis a que ha llegado Plotino, conjugando elementos de la tradición filosófica griega: dentro del ambiente platónico de la teoría de las ideas y de la participación, hace convivir también la riqueza aristotélica de la forma, y la atrevida teoría pitagórica de la armonía, constituída por los números, como esencia inteligible del mundo material.

Para contemplar todo esto es menester que el alma posea el órgano que tal intuición requiere; pero cuando llega a contemplarlo no puede percibirlo sin quedar maravillada y arrebatada de admiración mucho más vehemente que en el caso anterior, porque ahora ya toma contacto con realidades. Éstas son, en efecto, las emociones que ante cualquier objeto bello se han de experimentar inevitablemente: admiración, agradable sorpresa, deseo, amor y arrobamiento placentero. Tales emociones se pueden experimentar, y de hecho las almas las experimentan ante objetos visibles: hablando en general, todas las almas las experimentan, pero de una manera especial las que están más enamoradas de esos objetos. Es lo mismo que pasa con la belleza corpórea: todos la ven, pero no todos son igualmente sensibles a su excitación, y hay algunos —los designamos con el nombre de "enamorados"— que la perciben de una manera privilegiada.

5. Tenemos también que estudiar lo que obra el amor en las cosas no sensibles.

¿Qué es lo que experimentáis ante los hábitos que se catalogan como hermosos, o ante los caracteres bellos y las maneras de proceder conformes a la razón, y en general ante los actos y hábitos virtuosos y ante la belleza de las almas? ¿Qué experimentáis al contemplar vuestra misma belleza interior? ¡Cuán intensa ebriedad y emoción sentís, y qué vehemente ansia de convivir con vosotros mismos despojándoos de vuestros cuerpos!: es lo que sienten los verdaderamente enamorados.

¿Y cuál es el objeto de estas emociones? No una figura, o un color, o una magnitud; es el alma que no tiene color y que está adornada con el sabio dominio de sí misma y el destello de las otras virtudes, cosas todas que carecen de color. Las experimentáis cuando descubrís en vosotros mismos o contempláis en otro la grandeza de alma, un carácter

justo, un inmaculado dominio propio, el valor de un rostro enérgico, la venerabilidad y pudor que se transfigura en un modo de obrar sereno e imperturbable, y sobre todo al encontraros frente al resplandor de la inteligencia plasmada a imagen de Dios.

Teniendo, pues, inclinación y amor a todas estas cosas, ¿en qué sentido las llamamos bellas? Porque ellas lo son manifiestamente y cualquiera que las vea afirmará que ellas son las verdaderas realidades.

Pero, ¿qué son estas realidades? Bellas, sin duda; aunque la razón desea todavía saber lo que ellas son para ser al alma amable.

¿Qué es, pues, eso que brilla sobre todas las virtudes como una luz? Se quiere oponerle las fealdades del alma para detenerse en sus contrarios. Porque sería tal vez útil al objeto de nuestra investigación saber lo que es fealdad y por qué ella se manifiesta. Supongamos, pues, un alma fea, intemperante e injusta; ella está llena de numerosos deseos y de la mayor turbación, temerosa, envidiosa por su mezquindad; piensa bien, pero no piensa sino en los objetos mortales y de aquí abajo; siempre oblicua, inclinada a los placeres, viviendo de la vida de las pasiones corporales, encuentra su placer en la fealdad. ¿No diremos nosotros que esta fealdad misma le sobreviene como un mal adquirido, que la mancha la vuelve impura y la mezcla de grandes males?

6. Pues, como dice un antiguo pensamiento, la temperancia, el valor y toda virtud y la prudencia misma son purificaciones. Por eso los misterios dicen con palabras encubiertas que el ser no purificado, aun en el Hades [1], será colocado en una ciénaga porque el impuro, por su maldad,

[1] En el otro mundo, a donde van los que mueren.

ama esos lugares inmundos, como se complacen los cerdos, cuyo cuerpo es impuro.

¿En qué consistirá, pues, la verdadera temperancia, sino en mantenerse separado de los placeres del cuerpo, y aun en huír de ellos, porque son impuros e impropios de un ser puro?

El valor consiste en no temer a la muerte, y como la muerte es la separación del alma y del cuerpo, no temerá esta separación aquel que desea estar separado del cuerpo.

La magnanimidad es el desprecio de las cosas de aquí abajo.

La prudencia es el pensamiento que se aparta de las cosas de aquí abajo, conduciendo el alma hacia arriba.

El alma purificada, viene a hacerse como una forma, una razón: se vuelve toda incorpórea e intelectiva, y pertenece toda entera a lo Divino, donde está la fuente de la belleza, y de donde vienen todas las cosas del mismo género [del alma].

Reducida a la inteligencia, es el alma mucho más bella. Y la inteligencia y aquello que con ella viene, es para el alma una belleza propia y no extraña, porque entonces ella es sólo alma.

Por esto se dice con razón el bien y la belleza del alma consisten en hacerse semejantes a Dios, porque de Dios viene lo Bello y todo lo que constituye el dominio de la realidad. Pero la belleza es una realidad verdadera y la fealdad una naturaleza diferente de esta realidad. Es la misma cosa la que primitivamente es fea y mala, y así también es la misma cosa la que es buena y bella, o la que es el Bien y la Belleza.

Hay que buscar, pues, por medios parecidos, lo Bello y el Bien, lo feo y lo malo. Debe establecerse desde un principio que lo Bello es también el Bien; de este Bien, la inteligencia saca inmediatamente su belleza, y el alma es

bella por la inteligencia: las otras bellezas, la de las acciones y la de las ocupaciones, provienen de que el alma les imprime su forma. Ésta hace también todo lo que llamamos los cuerpos; siendo algo divino y como una parte de la belleza, hace bellas todas las cosas que toca y que domina, en cuanto les es posible participar de la belleza.

7. Es necesario, pues, remontarse de nuevo hacia el Bien, hacia el cual tiende toda alma. Si uno lo ha visto, sabe lo que quiero decir, y en qué sentido él es bello. Como Bien es deseado y el deseo tiende hacia él; pero sólo lo alcanzan aquellos que suben hacia la región superior, se vuelven hacia él y se despojan de los vestidos de que se revistieron al descender; a la manera que los que suben hacia los santuarios de los templos deben purificarse, dejar sus antiguos vestidos y subir desnudos: hasta que, habiendo abandonado en esta subida todo aquello que es extraño a Dios, se le ve a él solo en su soledad, su simplicidad y su pureza; a él, que es el ser del cual depende todo, hacia el cual todo mira, por el que es el ser, la vida y el pensamiento; porque él es causa de la vida, de la inteligencia y del ser.

Si uno lo ve, ¿qué amores y qué deseos no sentirá, queriendo unirse a él, y cómo lo admirará con placer? Porque aquel que no lo ha visto todavía, puede tender hacia él como a un bien: pero aquel que lo ha visto es a él que puede amarlo por su belleza y ser lleno de espanto y de placer, quedar en un estupor benéfico; amarlo a él con un verdadero amor, con deseos ardientes; mofarse de los otros amores y despreciar en adelante las pretendidas bellezas: esto es lo que experimentan todos aquellos que han encontrado las formas divinas o demoníacas, y no admiten ya en adelante la belleza de los otros cuerpos.

¿Qué creemos que experimentarían, si ellos viesen el Bien en sí en toda su pureza, no como aquel que está sintiendo el peso de la carne y del cuerpo, sino como aquel

que, para ser enteramente puro, está por encima de la tierra y del cielo? Todas las otras bellezas son adquiridas, mezcladas y de ninguna manera primitivas; ellas provienen de Él. Si, pues, uno ve a aquel que provee de la belleza a todas las cosas, pero que la da permaneciendo en sí mismo y que no recibe nada de nadie en sí; si uno permanece en esta contemplación gozando de Él, ¿qué belleza le faltará todavía? Porque es Él la verdadera y la primera belleza, que embellece a sus propios amantes y los hace dignos de ser amados.

Aquí se impone al alma la lucha más grande y suprema, en la que debe realizar su máximo esfuerzo, a fin de no quedarse sin participar de la mejor de las visiones; si el alma logra llegar, es feliz gracias a esta visión de felicidad. Aquel que no la encuentra es el verdadero desgraciado. Porque el que no encuentra bellos los colores o los cuerpos, no es más desgraciado que el que no tiene el poder, las magistraturas o la realeza. El verdadero y el único desgraciado es aquel que no descubre lo bello; para obtenerlo es necesario dejar a un lado los reinos y la dominación de toda la tierra, del mar y del cielo, si, gracias a este abandono y a este desprecio, puede volverse hacia Él para verlo.

8. ¿Cuál es, pues, este modo de visión? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo se verá esta belleza inmensa que permanece en cierta manera en el interior de los santuarios, y que no se adelanta hacia afuera para dejarse ver de los profanos? Que aquel que pueda vaya y la siga hasta su intimidad; que abandone la visión de los ojos y no se vuelva hacia el resplandor de los cuerpos que admiraba antes.

Porque si se ven las bellezas corporales no hay que correr hacia ellas, sino saber que ellas son imágenes, vestigios y sombras. Es necesario huír hacia esta belleza de la que ellas son las imágenes. Si uno corre hacia ellas para alcanzarlas como si fueran reales, es como el hombre que

quiso captar su bella imagen reflejada sobre las aguas (como una fábula lo da a entender, según creo): habiéndose hundido en la profunda corriente, desapareció.

Lo mismo se diga de aquel que está apegado a la belleza de los cuerpos y no la abandona; no son los cuerpos sino su alma la que se hundirá en las profundidades oscuras y funestas para la inteligencia, y él vivirá en las sombras morando ciego en el Hades.

Huyamos, pues, hacia nuestra querida patria: he aquí el verdadero consejo que se nos podría dar.

Pero, ¿cuál es esta huída? ¿Cómo subir?

Como Ulises. que escapó, según se dice, de los encantamientos de Circe y de Calipso; es decir, que no consintió en quedarse con ellas, a pesar de los placeres de los ojos y de todas las bellezas sensibles que encontraba. Nuestra patria es el lugar de donde venimos, y nuestro padre está allá arriba.

¿Cuáles son, pues, este viaje y esta huída?

No debemos huír con los pies; porque nuestros pasos nos llevan siempre de una parte de la tierra a otra; no hay que preparar tampoco ninguna tienda y ningún navío, sino que hay que dejar de mirar, y cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra, y despertar esa facultad que todo el mundo posee, pero de la cual pocos hacen uso.

9. ¿Y cuál es ese ojo interior? En su despertar no puede él ver los objetos brillantes. Es necesario acostumbrar al alma misma a ver primero las ocupaciones bellas; después las obras bellas, no las que ejecutan las artes, sino las de los hombres de bien.

Luego es necesario ver el alma de aquellos que realizan las obras bellas. ¿Cómo puede verse esta belleza del alma buena? Vuelve sobre ti mismo y mira: si tú no ves todavía la belleza en ti, haz como el escultor de una estatua, que

debe ser bella: toma una parte, la esculpe, la pule, y va tanteando hasta que saca líneas bellas del mármol. Como aquél, quita lo superfluo, endereza lo que es oblicuo, limpia lo que está oscuro para hacerlo brillante, y no ceses de esculpir tu propia estatua, hasta que el resplandor divino de la virtud se manifieste, hasta que veas la temperancia sentada sobre un trono sagrado.

¿Tú eres ya esto? ¿Es esto lo que tú ves ahí? ¿Es esto lo que tú has visto, un comercio puro, un trato puro, sin ningún obstáculo a tu unificación, sin que nada de otro esté mezclado interiormente en ti mismo? ¿Eres tú todo entero una luz verdadera, no una luz de dimensión o de formas mensurables que puede disminuír o aumentar indefinidamente en magnitud, sino una luz que carece en absoluto de medida, porque ella es superior a toda medida y cantidad? ¿Te ves tú en este estado?

Entonces has venido a ser una visión; ten confianza en ti; aun permaneciendo aquí, has subido a lo alto, y no tienes necesidad de guía. Fija tu mirada y contempla. Porque este ojo sólo es el que puede ver la gran belleza. Pero si va a contemplar con las manchas del vicio sin estar limpio, o si es débil, tiene poca fuerza para ver los objetos muy brillantes, y no ve nada aunque otro le ponga en presencia de un objeto que puede ser visto.

Porque es necesario que el ojo se haga semejante y parecido al objeto visto, para alcanzar a contemplarlo. Jamás vería un ojo el sol sin haberse hecho semejante al sol; ni un alma vería lo bello sin ser bella. Que todo se haga, pues, primero divino y bello si quiere contemplar a Dios y a lo Bello. Que vaya primero remontándose hasta la inteligencia, y sabrá que en ella todas las ideas son bellas, y confesará que allí está la belleza (a saber las ideas: por ellas, que son los productos y la esencia de la inteligencia, existen todas las bellezas).

Lo que está más allá de la belleza, lo llamamos la naturaleza del Bien; lo Bello está colocado ante ella [1]. Así en una expresión de conjunto diremos que lo primero es lo bello; pero si se quiere dividir a los inteligibles, habrá que distinguir lo Bello, que es el lugar de las ideas, del Bien, que está más allá de lo Bello y que es su fuente y su principio. O se colocaría el Bien y lo Bello en un mismo principio. En todo caso lo Bello está en lo inteligible.

[1] La naturaleza del Bien.



PARTE TERCERA

LA CONTEMPLACIÓN

LA NATURALEZA, LA CONTEMPLACIÓN Y EL UNO

NOTA

Según Bréhier, este tratado es "la producción más característica y tal vez la más acabada, desde el punto de vista de la forma y el pensamiento de todas las obras de Plotino". No sabemos si nos atreveríamos afirmar por nuestra parte otro tanto. Tenemos un concepto muy elevado de la última de las Enéadas, sobre la contemplación, que a nuestro parecer también en estilo, pero sobre todo en pensamiento e inspiración parece llegar a la cumbre de la filosofía plotiniana. De todos modos es necesario confesar que el presente tratado es una construcción maravillosa del pensamiento sobre uno de los temas más difíciles y profundos de la filosofía. El título apenas nos lo quiere indicar.

Es una tesis central de la filosofía aristotélica; la supremacía de la contemplación sobre la acción, de la especulación sobre la práctica. En el orden mismo del pensamiento, el pensamiento puramente especulativo es de un orden superior al pensamiento que se ordena a la acción. La felicidad del hombre en la ética aristotélica es el ejercicio de la facultad superior del hombre, que es la inteligencia, y por ello, la especulación es la suprema felicidad del hombre en cuanto tal.

Pero esta tesis tiene la dificultad de reducir a algo muy especulativo el pensamiento y parece chocar contra la impresión espontánea de que el pensamiento es para la acción, y no viceversa: conocemos para obrar, y el obrar es posterior al conocer. Esta antinomia entre el pensamiento y la acción, entre la contemplación y la práctica, es la que toma Plotino en este tratado y la resuelve en un estudio sistemático verdaderamente inspirado. Podría parecer a veces una contradicción profunda, una antinomia insoluble y como un juego de niños la tesis plotiniana. Él lo confiesa al principio.

Pero hay que atender a su significado profundo, y no quedarse en la superficie de las fórmulas.

Según Plotino no existe tal oposición entre el pensamiento y la contemplación por una parte, y la acción y la práctica por otra. Todo en la naturaleza desea contemplar, todo mira a este fin como al fin supremo y a su perfección absoluta: tanto los seres dotados de razón, como las bestias, y aun las plantas y la tierra que las produce. La contemplación que Aristóteles había restringido a los seres racionales, Plotino la extiende a todos los seres, incluso a la naturaleza inorgánica. Es claro que esta contemplación en los seres inferiores es de una naturaleza muy inferior a la de los seres racionales, como las de éstos respecto de la Inteligencia Primera. Una especie de contemplación apenas dotada de luz, en ínfimo grado, pero al fin, contemplación. La tierra, los árboles y las plantas contemplan, aun cuando no poseen ni representación ni razón.

Pero, ¿y la acción? ¿Y la producción de nuevos seres y toda la actividad del universo? ¿No parece tener una finalidad ulterior a la contemplación misma y ser como un fruto de la contemplación? Plotino responde que no existe tal oposición entre la acción y la contemplación, sino que la misma producción, la misma acción es una contemplación. Todas las acciones tienden a la contemplación y son ellas mismas contemplación; y el fruto mismo o el producto y el efecto de la acción es contemplación y es objeto de contemplación. He aquí la tesis que de mil maneras se esfuerza Plotino en declarar a través de los ocho primeros capítulos del tratado.

En los últimos capítulos se remonta desde el grado supremo de la contemplación que posee la inteligencia, al objeto, a la realidad que está más allá de la Inteligencia, y hacia la cual tienden todas las discusiones de Plotino: el Uno. En estos tres últimos capítulos nos describe nuevamente el Uno como objeto de contemplación, como la fuente de contemplación, como el bien en sí mismo. Por una parte parece que el bien no puede obrar ni contemplar, porque en tal caso estaría necesitado de algo. Sin embargo, él es el hacedor de todo el universo, es el Padre de la Inteligencia y de la plenitud del ser y anterior a ellos; ellos tienen necesidad del Uno y de saciarse de él.

Nuevamente tropieza Plotino con su grave dificultad de atribuír al ser primero el pensamiento. Sin embargo, aunque con expresas palabras aquí lo niega, podríamos decir con Bréhier que, para Plotino, dentro de su espíritu, el Uno no es necesariamente concebido como carente en absoluto de pensamiento, sino más bien "como

una identidad tan perfecta del que conoce y de lo conocido que todo vestigio de dualidad queda anulado".

LA NATURALEZA, LA CONTEMPLACIÓN Y EL UNO

(Enéada III, 8)

1. Si antes de tratar nuestro tema detenidamente, dijéramos, como en broma, que todos los seres desean contemplar y miran a este fin, tanto los racionales como los irracionales, y aun las plantas y la tierra que las engendra; y que todos estos seres llegan a este fin en cuanto ellos son capaces, de acuerdo con su naturaleza; pero que ellos contemplan cada uno a su manera y alcanzan algunas veces las realidades, y otras veces una imitación y una imagen de la realidad, ¿podría alguno soportar tal paradoja de nuestro discurso? Pero estamos en familia y no corremos peligro de halagarnos a nosotros mismos. ¿Es verdad que, por de pronto, nosotros contemplamos en el momento presente, mientras nos entretenemos? Es cierto que nosotros contemplamos, como todos aquellos que se divierten; uno se divierte [1] porque desea contemplar; y tanto, tanto los niños como los adultos, ya sea que juegan o están serios, parecen no tener otro fin que la contemplación. Todas las acciones tienden a la contemplación: ya sean las acciones necesarias, que dirigen principalmente nuestra contemplación hacia las cosas exteriores, ya también las acciones voluntarias (libres), que las dirigen menos hacia el exterior, pero, sin embargo, no tienen otro móvil que la contemplación.

Pero de todo esto trataremos después. Hablemos ahora de la tierra, de los árboles y de las plantas. Digamos cuál sea su contemplación, y cómo podemos reducir las cosas

[1] El verbo usado por Plotino en todo este pasaje, significa "jugar" a la manera que lo hacen los niños.

producidas por la tierra y salidas de ella a su actividad contemplativa; cómo la naturaleza que se dice carecer de fantasía y de razón, posee en sí contemplación y lo que hace lo produce por la contemplación que [según algunos dicen] ella no posee.

2. La naturaleza no tiene ciertamente manos ni pies, ni instrumentos adquiridos o naturales; le falta la materia sobre la cual pueda trabajar y reducirla a una forma: esto es del todo evidente. Tampoco emplea moldes para producir los seres de la naturaleza. ¿Qué impulsos ni qué moldes producirían toda la variedad de colores y de formas? El fabricante de muñecas (cuyo trabajo sirve con frecuencia de punto de comparación al arte creador de la naturaleza) no puede producir por sí mismo los colores y los saca de otra parte para revestir los objetos que fabrica. Debería comprenderse también, que si entre los fabricantes de esta clase existe necesariamente algo fijo por lo cual ellos efectúan el trabajo de sus manos, es también necesario que en la naturaleza exista una potencia fija, que no obre con las manos. Esta potencia permanece enteramente inmóvil. No tiene necesidad de tener partes inmóviles y movibles —pues la materia sola es la que se mueve, mientras que dicha potencia permanece inmóvil—; de lo contrario ésta no sería verdaderamente el primer motor (el cual no es la naturaleza, sino lo inmóvil que hay en el universo).

La razón, diría alguno, es lo inmóvil; la naturaleza, en cambio, es diferente de la razón y se mueve. Pero si se dice que ella se mueve toda entera, también se moverá la razón, y si se dice que ella tiene una parte inmóvil, entonces esta parte es la razón. Ella debe ser una forma, y no un compuesto de materia y forma. ¿Qué necesidad tiene ella de materia caliente o fría? El sujeto o materia sobre la cual ella trabaja tiene ya estas cualidades, o bien, si la materia no las posee las recibe bajo la influencia de una razón. No

es el acercamiento al fuego lo que hace que la materia sea fuego, sino una razón: y es prueba no pequeña que en los animales y en las plantas son las razones las que obran, y que la naturaleza es una razón que produce otra razón. Esta razón que ella ha producido da algo de sí misma al sujeto material; pero ella permanece inmóvil. Hay una razón que se manifiesta en la forma visible de los seres razonables del primer género, inerte e incapaz de producir otra; razón que teniendo la vida y siendo hermana de aquella que produce la forma, tiene el mismo poder que ella y produce la forma en el ser engendrado.

3. ¿De qué manera produce esta razón, y por qué, produciendo de esta manera, llega a la contemplación? Puesto que ella produce permaneciendo inmóvil, y puesto que ella es en sí misma una razón, por lo mismo es contemplación. Porque las acciones prácticas de un ser, son conformes a su razón; pero son seres evidentemente distintos de ella; una razón está ciertamente presente en dichas acciones prácticas, pero aunque las presida, es distinta de ellas. Si, pues, no es actividad práctica, sino razón, ella es contemplación. Para toda especie de razón existe una razón última, salida de la contemplación, que es a su vez contemplación, como objeto contemplado. Pero hay una razón superior que se divide en dos: en razón que cambia según los diversos seres y que es parecida, no a la naturaleza, sino al alma, y en razón que está en la naturaleza y es la naturaleza misma.

¿Pero acaso esta razón procede también ella misma de una contemplación? Ciertamente que ella procede de la contemplación y es como un ser que se contempla a sí mismo; es producto de una contemplación y de alguien que contempla.

Pero, ¿cómo posee ella misma la contemplación? No tiene la del discurso; y llamo discurso a la investigación de lo que hay en ella misma. Y ¿por qué siendo ella una vida,

una razón y una fuerza productora, no tiene tal contemplación? ¿Acaso porque no se investiga sino aquello que no se tiene? Pero ella [la naturaleza] posee algo, y porque posee produce. El ser ella lo que es, para ella es producir; ahora bien, ella es contemplación y razón, y por ese motivo produce. Queda demostrado para nosotros que el producir es una contemplación. Es el término de una contemplación, que permanece en contemplación, no haciendo ninguna acción exterior, sino produciendo porque es una contemplación.

4. Si uno le preguntara [a la naturaleza] por qué produce, ella le respondería, si pudiera entender la cuestión y hablar: "No es necesario preguntar, sino comprender y callar, como yo misma callo, pues no tengo la costumbre de callar. ¿Qué es lo que hay que comprender? Que el ser engendrado es para mí un objeto de contemplación silenciosa, y el objeto natural de mi contemplación; soy engendrada por una tal contemplación y tengo un gusto natural por la contemplación. Lo que en mí contempla produce un objeto de contemplar, como los geómetras contemplando trazan las figuras. Pero yo no escribo nada, sino que contemplo, y las líneas de los cuerpos se producen, como si salieran de mí. Yo tengo en mí la disposición de mi madre y de aquellos que me engendraron. También ellos han salido de la contemplación, y yo he nacido sin que ellos obren; y porque ellos son razones mejores [que yo], y tales razones se contemplan a sí mismas, fui engendrado por ellos".

¿Qué quieren decir estas palabras? Que la llamada naturaleza es un alma, producto de un alma anterior, que poseía una vida más potente; ella tiene en sí una contemplación silenciosa, que no está dirigida ni hacia [los seres] de arriba, ni hacia [los de] abajo, permaneciendo en donde está, en el reposo y en el conocimiento de sí misma; y, gra-

cias a esta inteligencia y a este conocimiento que ella tiene en sí misma, ve las cosas que están después de ella, en cuanto le es posible verlas, produciendo, sin otra investigación, el objeto de su contemplación con todo su esplendor y gracia.

Si se le quiere conceder a la naturaleza la inteligencia o la sensación, no podemos hablar de una sensación y de una inteligencia semejante a la de otros seres; aquéllas son, respecto de las nuestras, como las de un hombre dormido respecto a las de uno despierto. La naturaleza, contemplando su objeto, permanece en reposo: porque este objeto ha nacido en ella al permanecer en sí misma y ser contemplada. Es ésta una contemplación silenciosa y vaga; pues existe otra contemplación diferente y más precisa que esta de la naturaleza, la cual es como una imagen de aquélla. Por eso sus producciones carecen de fuerza, ya que una contemplación sin fuerza produce un objeto sin fuerza.

Así los hombres, cuando la contemplación se debilita en ellos, pasan a la acción, que es una sombra de la contemplación y de la razón. Incapaces de dedicarse a la contemplación por la debilidad de sus almas, no pueden alcanzar el objeto de la contemplación y llenarse de ella, aun cuando la desean ver y se lanzan a la acción, para ver con los ojos lo que no pueden ver con la inteligencia. Cuando fabrican objetos es porque quieren ver y contemplar [aquello = el objeto de la contemplación intelectual]. Y cuando se proponen obrar en cuanto pueden, es porque quieren verlo y hacerlo sentir a los otros.

Siempre encontraremos que la producción y la acción, o son un debilitamiento o un acompañamiento de la contemplación. Un debilitamiento si después de la acción no hay nada que se pueda ver; un acompañamiento se puede contemplar algo superior a lo producido. Pues ¿cómo un ser, capaz de contemplar lo verdadero, preferiría lanzarse hacia la imagen de ello? Lo prueban los menos capaces de

entre los niños, los cuales, incapaces de las matemáticas y de la contemplación, se dedican a las artes y a los trabajos manuales.

5. He aquí como la generación de las cosas por la materia es una contemplación. Pero pasemos ahora a tratar del alma, que es anterior a la naturaleza: cómo la contemplación que está en ella, su amor por la ciencia, su afán de investigación, su esfuerzo por progresar partiendo de los conocimientos anteriores, su plenitud, la hacen un objeto de contemplación que produce otro objeto de contemplación. De la misma manera la ciencia, llegada a su plenitud, produce una ciencia disminuída y parecida a sí misma en el alumno, que posee de esta manera una imagen de todo. Pero la ciencia y los teoremas están en él oscurecidos e incapaces de sostenerse por sí mismos.

La parte del alma, que es lo primero de ella, está arriba, y siempre en lo alto, en una plenitud e iluminación eterna, permaneciendo allí y participando del inteligible antes de todos; la otra parte del alma que participa de la primera, y procede eternalmente, como vida salida de otra vida: es una actividad [vital] que se muestra en todas partes y que no está ausente de ninguna. El alma, al proceder, deja su parte superior en el lugar inteligible, que su parte inferior abandona; porque si la procedencia la hiciera abandonar esta parte superior, ya no estaría en todas partes, sino solamente en el lugar donde termina la procedencia. Pero lo que en ella procede no es igual a lo que permanece.

Si, pues, el alma debe llegar a todas partes, y no hay un lugar donde no se ejercite su actividad; si lo anterior debe ser siempre diferente de lo posterior; si, además, toda actividad proviene de la contemplación o de la acción práctica, y si a esta altura no existe todavía acción práctica —porque la acción no puede ser anterior a la contempla-

ción—; se sigue necesariamente que la contemplación de la parte que procede es más débil que la de la parte que permanece, pero que es siempre una contemplación. Hasta el punto de que la misma acción activa que se deriva de la contemplación en su último grado de debilitación, porque es necesario que la cosa engendrada sea del mismo género de la que engendra, sólo que aquélla es más débil, porque los caracteres del género se van esfumando en el descenso.

Todo acaece silenciosamente. El alma no tiene necesidad de objeto alguno visible y exterior que contemplar, ni debe recurrir a la acción práctica. Es alma y contempla. Sin duda que la parte del alma que contempla al proceder es más exterior, y no produce lo que viene después de ella de la misma manera que la parte superior, sin embargo, como es contemplación, produce a su vez una contemplación. No hay límite para la contemplación y para su objeto.

—¿Pero también está aquí abajo?

—Sí, porque aun aquí abajo está en todas partes. ¿Dónde no está? Está en toda alma y es la misma en toda alma, porque su extensión no se halla circunscrita, como la de una magnitud espacial; pero no está de la misma manera en todas las cosas, ni en todas las partes del alma. "El cochero [dice Platón] hace participar a los caballos de lo que él ha visto"; los caballos reciben este don y tienen, sin duda, el deseo de lo que han visto, ya que no han recibido la contemplación totalmente Experimentando este deseo obran en vista del objeto que desean. Ahora bien, este objeto es objeto de contemplación, y es contemplación.

6. Así, pues, la acción práctica sólo se dirige a contemplar y su fin es un objeto de contemplación. La contemplación es el fin de la acción. Nosotros damos vuelta alrededor de lo que no hemos podido alcanzar directamente y buscamos refugiarnos. Y cuando hemos alcanzado el objeto de nuestro deseo, se ve lo que queríamos: no era la

ignorancia, sino el conocimiento de este objeto; era la visión actual por el alma; queríamos colocarlo en nosotros para contemplarlo.

No obramos sino por el bien; y obramos, no para que el bien quede fuera de nosotros mismos y de nuestro alcance, sino para poseer el bien como resultado de nuestra acción. ¿Y dónde está él? En el alma; el alma, por el rodeo de la acción, viene a llegar a la contemplación. Porque, si el alma es una razón, ¿qué puede recibir en sí sino una razón sin palabras, y tanto más silenciosa cuanto que ella es ante todo una razón? Entonces cesa el alma de agitarse; no busca nada más; se encuentra llena; entonces su contemplación permanece en ella y está segura de poseerla. Cuanto esta seguridad es más clara, más tranquila es la contemplación y más unidad introduce en el alma. Entonces las partes por las cuales el alma conoce no forman más que uno con el objeto conocido.

Esto debe ser tomado en serio absolutamente. Si hubiera una dualidad, el sujeto sería diferente del objeto, y en cierta manera estarían ambos yuxtapuestos; el alma no habría asimilado todavía esta dualidad. He aquí el estado del alma cuando tiene en sí nociones que no obran; cuando aprendemos, no deben quedar las nociones exteriores a nosotros, sino que deben unirse a nuestra alma hasta la asimilación completa.

Una vez que el alma se ha asimilado las nociones y se halla en un estado que a ella le corresponde, las expresa en fórmulas y las utiliza; comprende entonces lo que ella poseía desde un principio, al usarlas se hace diferente de lo que era antes, y por su reflexión ve las nociones como cosas diferentes de sí misma.

Sin embargo, ella es en sí una razón, y en cierta manera una inteligencia; pero es una inteligencia que ve un objeto distinto de sí, porque no tiene la plenitud y es inferior al

principio que le es anterior. A pesar de ello también ella ve sin palabra lo que formula con vocablos, porque no formula nada por vocablos si no lo ha visto antes; pero si utiliza el lenguaje es por un defecto, por cuanto debe emplear la investigación para aprender lo que posee. En nuestra acción práctica hacemos corresponder las nociones que poseemos a las cosas exteriores.

Como el alma posee más nociones que la naturaleza, es más móvil que ésta y más capaz de la contemplación; pero como quiera que esta posesión no es enteramente completa, desea siempre aumentar su ciencia y agrandar su contemplación por medio de la investigación. En ese caso abandona la contemplación y da vuelta a través de la diversidad de las cosas; luego vuelve hacia atrás y contempla entonces por aquella parte superior del alma que había abandonado. Ese doble movimiento no tiene lugar en el alma que ha permanecido en sí misma. Por esto el sabio, penetrado ya por la razón, saca de sí lo que descubre a los otros; mira hacia sí mismo; no solamente tiende a unificarse y a separarse de las cosas exteriores, sino que se vuelve hacia sí mismo y todo lo encuentra en sí.

7. Todas las realidades verdaderas nacen de la contemplación y son ellas mismas actos de la contemplación; y las cosas que por esta contemplación se producen son objetos que contemplar, sea por la sensación o por el conocimiento, o por la opinión. Las acciones tienen por fin la contemplación, y todo deseo es deseo de conocer. La generación parte de un acto de contemplación para llegar a una forma que es un objeto de contemplación.

En general toda cosa que produce limita todas estas realidades primordiales y produce formas que son objeto de contemplación. Las sustancias engendradas —imagen de las verdaderas realidades— nos muestran agentes que tienen por fin, no la producción ni la acción, sino su obra misma,

que ellos tienen como fin de su contemplación. El pensamiento discursivo quiere ver esta obra. Antes que él la sensación la ve también, y no tiene otro fin que conocerla. Y con anterioridad la naturaleza produce en sí misma un objeto de contemplación y una razón, realizando otra razón. He aquí las afirmaciones, unas evidentes por sí mismas, y otras, [simplemente], recordadas en este tratado, en sitios fáciles de reconocer.

Es también evidente, como quiera que las primeras realidades tienen su ser en la contemplación, que las otras cosas deben desear la contemplación, porque en todas las cosas el principio de un ser es su finalidad. Además, cuando un animal engendra, las razones seminales que están en él mueven la materia; ahora bien, este movimiento es un acto de contemplación, es un esfuerzo por producir la multiplicidad de las formas y de los objetos de la contemplación de que él está lleno para llenarlo todo de razón y para seguir contemplando sin cesar: producir es producir una forma; es decir, llenarlo todo de contemplación. Los defectos que se encuentran en los seres engendrados y en las acciones, provienen de que se aparta uno del modelo contemplado.

Mal obrero es aquel que produce formas feas. También los amantes tienen la visión de una forma y se esfuerzan por llegar hasta ella.

8. Basta ya sobre esto.

La contemplación sigue un orden progresivo de la naturaleza al alma y del alma a la inteligencia; cada vez está más íntimamente unida al ser que contempla. En el alma sabia los objetos conocidos vienen a ser idénticos al sujeto que conoce, porque ella aspira a la inteligencia. En la inteligencia sujeto y objeto son uno, evidentemente, no ciertamente por una unión íntima, como en la mejor de las almas, sino por una unidad sustancial: "ser y pensar es la misma

cosa". El sujeto ya no es diferente del objeto, pues de lo contrario habría una realidad por encima de la inteligencia, en la cual ya no existiría esta diferencia.

Es, pues, necesario que en la inteligencia estas dos cosas sean una misma. La contemplación viva es la que no tiene su objeto en una cosa diferente de sí misma, pues su objeto, si fuera otra cosa, sería también un ser viviente, pero no viviría por sí mismo. Si, pues, el objeto contemplado y pensado por la inteligencia debe tener vida, no será ésta la vida de una planta, de un animal o de algún otro ser animado. Sin duda estas vidas son pensamientos de especies diferentes: hay un pensamiento de la planta, un pensamiento del animal dotado de sentido y un pensamiento del ser dotado de alma.

—¿Cómo pueden ser pensamientos?

—Ciertamente que lo son, puesto que son razones. Toda vida es un pensamiento, pero un pensamiento más o menos oscuro, como la vida misma. Pero la vida de que ahora tratamos es una vida enteramente manifestada: es la vida primera y la inteligencia primera, que son uno solo.

La vida primera es, pues, el pensamiento primero; la vida segunda es el pensamiento segundo; y la última de las vidas es el último de los pensamientos. Toda vida entra en el género de los pensamientos y es un pensamiento. Pero nosotros, los hombres, solemos señalar grados diferentes en la vida y no los señalamos en el pensamiento; creemos que hay ciertas vidas que son pensamientos y otras no, porque no buscamos lo que es la vida.

Es necesario notar que esta discusión nos demuestra una vez más, de pasada, que todos los seres son contemplación.

Si, pues, la vida más verdadera es el camino hacia el pensamiento; si ella se identifica con el pensamiento más verdadero viviente: la contemplación y el objeto de la con-

templación son ambos cosas vivientes y vidas, y los dos son a la vez uno.

—¿Cómo estas dos cosas no hacen sino uno, y cómo esta unidad es a su vez múltiple?

—Es que la inteligencia no contempla un objeto único; y aun cuando contempla al Uno, no lo contempla como se contempla un solo objeto, pues de lo contrario la inteligencia no sería engendrada. Comienza ciertamente por un objeto, pero no se queda ahí; y sin darse cuenta se torna múltiple, y se hace pesada con el peso de los seres. Se desdobla porque quiere poseer todos los seres —y hubiera sido mejor para ella no quererlo—, pues por esto es ella el segundo principio. Se desarrolla como en un círculo, que al desplegarse se convierte en una figura, una superficie, una circunferencia, un centro, los radios, un alto y un bajo, un lugar mejor, que es aquel de donde parten los radios, y un lugar peor, que es aquel adonde se dirigen. Porque el centro originario no es como el conjunto del centro y de la circunferencia, ni este conjunto como el centro originario solo.

En otras palabras, la inteligencia no es el pensamiento de una sola cosa, sino que es la inteligencia universal, y, por ser tal, es el pensamiento de todas las cosas. Debe ser todos los seres, y el origen de todos, y cada una de sus partes lo posee todo y es todos los seres. De lo contrario la inteligencia tendría una parte que no sería inteligencia, y estaría compuesta de partes que no son inteligencia. Sería un conjunto de cosas yuxtapuestas, que deberían esperar el ser de todas las cosas, para llegar a ser una inteligencia.

He aquí por qué la inteligencia es ilimitada, y si alguna cosa emana de ella, no resulta ninguna disminución para esta cosa, puesto que ella es también todas las cosas, ni para la inteligencia de donde ella emana, puesto que no está hecha de partes yuxtapuestas.

9. Tal es la inteligencia, tal es la razón por la cual no es ella primitiva.

Más allá de ella debe encontrarse una realidad, hacia la que tienden, para alcanzarla, todas las discusiones precedentes.

Por de pronto la multiplicidad es posterior a la unidad; aquélla es número y ésta principio del número; y la multiplicidad esencial tiene por principio el Uno esencial. Esta multiplicidad real es la inteligencia y lo inteligible tomados en conjunto, y los dos a la vez; y si son dos, es necesario un principio anterior al duplo.

—¿Pero, acaso, este principio es la inteligencia sola?

—Mas el inteligible se encuentra siempre unido a la inteligencia; si fuera necesario separar lo inteligible, no sería inteligencia. Dicho principio no es, pues, la inteligencia, y escapa a la dualidad; debe ser un término anterior al duplo, más allá de la inteligencia.

—¿Pero qué impide que él no sea el inteligible?

—¿Es que lo inteligible se halla unido a la inteligencia?

—Aquel de donde viene la inteligencia y con ella el inteligible —respondemos.

—¿Pero qué es? ¿Con qué propiedades lo concebimos?

—O es inteligente o no lo es. Si es inteligente es una inteligencia; si no es inteligente no tendrá ni el conocimiento de sí mismo; ¿entonces qué excelencia tiene? Si se dice que es el bien, que es lo simple y lo absoluto, se dirá la verdad; pero no se dirá nada evidente y claro mientras no se tenga algo en que apoyar el pensamiento cuando uno pronuncia estas palabras; porque todo conocimiento tiene lugar por medio de la inteligencia, y por ella podemos conocer un ser pensante.

—¿Pero por qué clase de impresión podemos alcanzar de un golpe lo que está más allá de la naturaleza de la inteligencia?

—Expliquémoslo en cuanto es posible: por aquello que en nosotros es parecido a este principio, he aquí lo que diríamos. Porque tenemos en nosotros algo de él, o más bien, no hay lugar donde él no esté para los seres que pueden participar de él. Y puesto que él está en todas partes, no hay lugar donde nosotros no podamos alcanzar algo de él, presentándole aquello que en nosotros es capaz de recibirlo. Es como un sonido que llena el silencio del espacio; todos prestan el oído, y en un lugar cualquiera de este espacio pueden percibir todo el sonido, aunque en otro sentido no lo reciben todo.

—¿Qué es, pues, lo que recibimos al presentarle nuestra inteligencia?

—Primero la inteligencia debe hacerse hacia atrás; debe abandonarse, a pesar de su dualidad, a la realidad que está allá arriba, más allá de ella; debe, si quiere ver el principio supremo, dejar de ser una inteligencia toda ella.

En sí misma [la inteligencia] es la vida primera, es una actividad que corre a través de las cosas, pero cuyo curso nunca se cumple y siempre está cumplido. Puesto que es la vida que circula por todas las cosas, puesto que posee todos los seres, no en sus líneas generales sino en la precisión de sus detalles —sin lo cual sería incompleta e informe—, es necesario que provenga de otra cosa que no circula a través de los seres, sino que es el principio de circulación de la vida de inteligencia, el principio de la inteligencia misma y de los seres.

El principio no es el conjunto de los seres, pero todos los seres provienen de él; no es todos los seres, ni es alguno de ellos, para que pueda engendrarlos a todos; ni es una multiplicidad, para que pueda ser el principio de la multiplicidad. Porque siempre lo que engendra es más simple que lo engendrado; si ha engendrado una inteligencia, debe ser más simple que la inteligencia.

Suponiendo que el Uno sea todas las cosas, o bien lo será una a una, o bien será todas a la vez. Si es un conjunto de todas las cosas será posterior a ella; y si es anterior será diferente de ellas, porque si es simultáneo no será su principio. Pero debe ser principio y, por consiguiente, debe ser anterior a todas las cosas para que todo venga después de él. Si es cada cosa una a una, no importa cual sea idéntica a cual otra, todas se confundirían y no habría ya ninguna distinción. El Uno no es, pues, ninguno de los seres, y es anterior a todos.

10. —¿Qué será, entonces?

—Es la potencia de todo: si él no existiese nada existiría, ni los seres, ni la inteligencia, ni la vida primera, ni alguna otra cosa. Está por encima de la vida y es causa de la vida; la actividad de la vida, que es todo ser, no es la primera, sino procede de él como de una fuente.

Imaginad una fuente que no tiene origen; provee de su agua a todos los ríos y no se agota por eso, sino que permanece inagotable al mismo nivel; los ríos salidos de ellas confunden sus aguas antes de que cada uno tome su curso particular; pero cada uno sabe ya adónde lo llevará su corriente.

Imaginad también la vida como un árbol inmenso. La vida circula a través de todo el árbol; pero el principio de la vida permanece inmóvil; no se diluye en todo el árbol, sino que tiene su asiento en las raíces; este principio da a la planta la vida en sus múltiples manifestaciones, pero él mismo permanece inmóvil y no siendo múltiple es el principio de la multiplicidad.

No es esto nada extraño. Y si hay algo admirable, también lo es que una multiplicidad de vidas proceda de lo que no es múltiple, y que no exista multiplicidad, sino lo que no es múltiple no existe antes de esa multiplicidad. Porque el Principio no se divide en partes en el universo.

Si se dividiese, el universo perecería; y no volvería a existir si el Principio no permaneciese en sí distinto de todo.

Por esto la ascensión lleva por todas partes hacia la unidad. En todo caso hay una unidad particular a la cual es necesario ascender; todo ser se reduce a la unidad que le es anterior, pero no inmediatamente al Uno absoluto, sino que de unidad en unidad se llega al Uno absoluto, que no se reduce a otro. Alcanzar así la unidad de la planta —el principio inmóvil de su vida—; la unidad del alma o la unidad del universo, es alcanzar en cada uno de los seres lo que en él hay de más poderoso y precioso. Y si alcanzamos la unidad de los seres verdaderos, su principio, su fuente y su poder, ¿desconfiaremos y pensaremos que no hemos alcanzado nada?

Cierto que este principio no es nada de aquello de lo que es principio; que nada puede ser afirmado de él, ni el ser ni la sustancia, ni la vida. Pero es porque es superior a todo esto. Si haciendo abstracción [prescindiendo] del ser, lo alcanzáis [al Primer Principio], os maravillaréis; y lanzándoos hacia él, y poseyéndolo y descansando en él, lo concebiréis por el pensamiento, o más bien por una *impresión*. Entonces abrazaréis su grandeza por la multitud de los seres que de él provienen y por él existen.

11. Consideremos además que así como la inteligencia es una visión, y una visión que se ejercita, así es también una potencia que ha pasado al acto. Tendrá por lo tanto una materia y una forma; una visión en acto implica estas dos cosas: antes de ver actualmente era una; de una ha venido a ser dos cosas, y las dos cosas no hacen sin una; la visión de los ojos recibe de las cosas sensibles su terminación y su perfección; la visión de la inteligencia recibe del Bien esta terminación.

Si la misma inteligencia fuera el Bien, ¿qué necesidad tendría ver o de obrar? Las otras cosas no obran sino por

el Bien o son causa del Bien. Pero el Bien no tiene necesidad de nada, no hay en él nada más que él mismo.

Hablando, pues, del Bien, no le añadáis nada por el pensamiento, porque añadirle alguna cosa, sea lo que fuere, sería disminuírlo. No le atribuyáis el pensamiento si no queréis introducir en él algo extraño y *hacer dos cosas*, la inteligencia y el Bien. La inteligencia tiene necesidad del Bien, pero el Bien no la tiene de la inteligencia. Alcanzando el Bien la inteligencia toma la forma; recibe del Bien perfeccionamiento: la forma que tiene en sí se deriva del Bien, la hace semejante al Bien.

Tal es el vestigio del Bien que vemos en la inteligencia, y así debemos concebir su modelo. Tenemos la noción del Bien verdadero por el vestigio del Bien que se imprime en la inteligencia. El Bien ha dado a la inteligencia que ve un vestigio de sí mismo, y por eso existe un deseo en la inteligencia. En cada momento la inteligencia desea, y en cada instante obtiene lo que desea. Pero el Bien no desea nada. —¿Qué podría desear?— No obtiene nada, porque nada ha deseado. [El Bien] no es, pues, la inteligencia, porque en ésta hay deseo y apetito de la propia forma.

La inteligencia es bella y es lo más bello de todos los seres. En la luz pura y el brillo sin sombra en que está colocada se desarrollan todos los seres. Y nuestro mundo sensible tan hermoso, no es sino una sombra y una imagen. En su esplendor no admite la inteligencia ni la no inteligencia, ni las tinieblas ni la desproporción. Ella ve o vive de una vida bienaventurada; la admiración alcanza a todo el que la ve, y penetra en ella y se le une como es necesario unirse a ella.

Pero, como aquel que levanta los ojos al cielo y ve brillar los astros piensa en su Hacedor y lo busca, así aquel que ha contemplado, ha vivido y admirado el mundo inteligible debe buscar a su Hacedor: ¿quién ha hecho existir

este mundo?; ¿dónde está y cómo es el que ha engendrado un hijo como la inteligencia, tan bello en su plenitud y que ha recibido esta plenitud de su padre? Este padre no es la inteligencia ni la plenitud del ser; es anterior a una y otro; una y otro son posteriores a él porque ellos tienen necesidad de pensar y de saciarse del ser; están muy cerca del principio, que no tiene necesidad de nada y que no tiene que pensar. La inteligencia posee la verdadera plenitud y el pensamiento porque tiene la primera categoría después del Bien; pero antes de ella está el principio, que no tiene necesidad de nada y que no posee nada, pues [de lo contrario] no sería el Bien.

MANERA COMO LO POSTERIOR AL PRIMER SER DERIVA DE ÉL. REFLEXIONES SOBRE LO UNO

NOTA

Este tratado en que Plotino expone su teoría sobre el Uno y sobre la Inteligencia es de extraordinario interés, ya que en el orden cronológico de los escritos plotinianos es el que se ocupa por primera vez detenidamente del tema. Y es necesario confesar que de un salto llega el filósofo a la cumbre de sus especulaciones con grandes aciertos.

Comienza por una descripción de lo que debe ser el Primer Principio de donde proceden todos los seres: El Primer Principio existe en sí mismo y no mezclado con el conjunto de los seres del universo, como pretendían los estoicos y anteriormente Demócrito; es Uno por excelencia, no participando de la unidad como un atributo, sino siendo sustancialmente la unidad misma; es la simplicidad misma, tanto que de él es falso aún el afirmar "Es el Uno", porque esto implica cierta dualidad (sujeto y predicado); él es el origen de todos los seres, pero es trascendente a lo que de él procede, y al mismo tiempo, de una manera especial, es capaz de estar presente a todos los seres; es el más perfecto de todos, y todo procede de su omnipotencia.

Sin embargo él no es la Inteligencia, sino que la Inteligencia procede de él. Explica Plotino cómo procede la Inteligencia del Primer Principio al que llama lo Inteligible. Y, finalmente, insinúa que lo Inteligible no carece de vida y de pensamiento o de conocimiento, aunque debe ser "un pensar de diversa clase que el pensar de la Inteligencia". Corrige así o precisa la tesis expuesta en otras partes de que el Primer Ser no puede pensar.

EN QUÉ MANERA LO POSTERIOR AL PRIMER SER DERIVA DE ÉL. REFLEXIONES SOBRE EL UNO

(ENÉADA V, 4)

1. Si existe algo después del Primer Ser, necesariamente ha de proceder de Él, o inmediatamente, o por una cadena regresiva de intermediarios que lo una a Él y determine simultáneamente una jerarquización de segundos y terceros: segundos, los que terminan en lo Primero, y terceros, los que terminan en lo segundo.

Es necesario, en efecto, que haya un algo anterior a todo, algo que debe ser simple y distinto de todo lo que le es posterior; existente por sí mismo; trascendente a lo que de él procede, y al mismo tiempo, de una manera típica, capaz de estar presente a los otros seres [1].

Este ser es en realidad el Uno, y no otra cosa a la que se sobreañade el ser uno. De él es falso aún el afirmar: "es el Uno"; no es objeto de concepto ni de ciencia, y se le denomina "lo que está más allá de la esencia".

Si no se diese un algo simple, exento de toda aleación y composición —algo en realidad uno—, no se daría tampoco principio alguno. Y como este principio es simple y de él proceden todas las cosas, ha de bastarse a sí mismo en grado eminente, pues lo que no es primero necesita de lo que está antes que él, y lo que no es simple está supeditado a los elementos simples que comparta, ya que de la síntesis de ellos resulta su existencia.

Ese algo ha de ser además único; si existiera otro semejante a él, los dos serían uno solo; porque no se trata aquí de dos cuerpos, o de un único primer ser que sea cuerpo,

[1] Aquí establece muy claramente Plotino cómo el Primer Ser, aunque esté presente a todos los seres, no está "mezclado" con ellos, sino que mantiene su simplicidad absoluta, su distinción y su trascendencia.

ningún cuerpo, en efecto, es simple; y además el cuerpo es algo engendrado y no principio; mientras que el primer ser de que hablamos, es un principio ingénito, incorpóreo y verdaderamente uno.

Por consiguiente, si además del Primer Ser existe alguna otra cosa, es imposible que ella sea simple: tendrá que ser una multiplicidad unificada.

—Y ¿de dónde se originaría esa otra cosa?

—Del Primer Ser; porque si fuese el resultado de una mera coincidencia al azar, habría algo que no tendría por principio al Primer Ser.

—Y ¿cómo sería ese originarse del Primer Ser?

—Si el Primer Ser es perfecto —el más perfecto de todos los seres— y la primera de las potencias, se sigue necesariamente que también ha de ser el más poderoso de todos los seres, y que las demás potencias deben ser, en la medida de sus recursos, imitación suya.

Ahora bien, vemos que cuando una de esas otras potencias alcanza su perfección, engendra algo, y no se resigna a permanecer en sí mismo, sino que produce otro ser. Esto lo observamos no sólo en los seres capaces de autodeterminación, sino también en los que vegetan sin esa capacidad. Y aun las cosas inanimadas comunican de sí mismas todo lo que pueden: el fuego, por ejemplo, quema; la nieve, enfría; los venenos hacen su efecto en otros seres. En suma, todo ser imita cuanto puede a su principio en eternidad y en bondad.

¿Podemos entonces suponer que el Ser más perfecto y el Bien primero podrían encerrarse en sí, por celos de sí mismo o por una impotencia inconcebible en su Omnipotencia? Si así fuese, ¿cómo podría ser principio? Es, pues, necesario que también Él produzca algo, ya que los otros seres producen algo, y si lo producen es con dependencia de Él, con necesaria dependencia de Él.

Y así como el Principio Generador debe ser el más noble de todos los seres, así el inmediatamente engendrado de Él habrá de ser superior a todos los demás.

2. Si el Principio Generador mismo fuese Inteligencia, lo que de él procediese habría de ser inferior a la Inteligencia, guardando, sin embargo, contacto y semejanza con ella. Pero como el Principio Generador trasciende a la Inteligencia, lo que le sigue debe ser Inteligencia.

—Y ¿por qué el Principio Generador no es Inteligencia?

—Porque el acto de la Inteligencia es el pensamiento, y el pensamiento que se orienta hacia lo inteligible, lo contempla, y en cierta manera llega a su total integración por él; es en sí mismo algo indeterminado, como la visión, y recibe su determinación de lo inteligible.

Por eso se dice que "las ideas y los números —eso y no otra cosa es la Inteligencia— resultan de la díada indeterminada y del Uno". La Inteligencia, entonces, no es algo simple, sino una multiplicidad que se manifiesta sintetizada, inteligiblemente sintetizada, y que contempla a las demás multiplicidades: es por consiguiente al mismo tiempo objeto y agente del pensamiento y de esto resulta su dualidad.

Las demás cosas, las cosas que vienen después de la Inteligencia, también son inteligibles.

—Pero, ¿cómo procede la Inteligencia de lo Inteligible?

—De la manera siguiente: lo Inteligible permanece en sí mismo y no tiene ninguna necesidad, y en esto se distingue del ser que ve o del ser que entiende, al que puedo llamar "necesitado" por su dependencia de lo Inteligible. Con todo, lo Inteligible no está, digámoslo así, totalmente privado de percepción: todo es de Él, y está en Él y con Él; Él se discrimina perfectamente a sí mismo, y en Él está la vida y todas las cosas. Pero el conocimiento que tiene de sí mismo se identifica con Él, y consiste en una especie

de cosensación en eterna estabilización, y en un pensar de diversa clase que el pensar de la Inteligencia [1].

Si, pues, lo Inteligible permanece en sí mismo y algo se produce, lo que se produzca ha de provenir de Él, que por eminencia es el que es [2], y que así, inmutable en su propia manera de ser, es origen de lo que deviene: el devenir ajeno no induce mutabilidad en Él.

Y como permanece inmutable en su inteligibilidad, lo generado resulta conocimiento, y este conocimiento, al pensar en el origen de donde provino (no puede tener otro objeto), se convierte en Inteligencia, distinta en cierta manera y en cierta manera idéntica a lo Inteligible: imitación e imagen suya.

—Pero, ¿cómo puede llegar a producirse ese acto, sin mutación en lo Inteligible?

—Hay dos clases de actos: el de la esencia y el que resulta de la esencia de cada cosa. El acto de la esencia es la cosa misma en acto; el acto que resulta de la esencia, es el que se sigue de ella necesariamente y no se identifica con su sujeto. En el fuego, por ejemplo, hay un calor que totaliza su esencia, y otro calor que resulta del anterior cuando él ejerce, sin mutabilidad en su ser de fuego, el acto connatural a su esencia.

Lo mismo sucede en nuestro caso —o mejor de una manera especial en nuestro caso— en que el Principio permanece inmutable en su propia manera de ser al engendrar

[1] Con insistencia dicen en otras partes (Enéada V, 6) que sería contra la simplicidad del Uno el pensar. Sin duda que en este importante pasaje da una interpretación de su tesis sobre si el Uno piensa o no: sería contra la simplicidad del Uno el que pensara a la manera de la Inteligencia y demás seres inferiores. Tal pensamiento implica *dualidad* del sujeto y objeto. Debe, pues, concebirse el pensar del *Primer Ser* de una manera diferente, que no afecta su simplicidad.

[2] "Por eminencia *es el que es*": expresión que nos recuerda la de la Biblia (Éxodo, 3, 14): Ego sum qui sum, en la que se suele ver la más perfecta caracterización de la esencia divina.

de su intrínseca perfección y de su acto coesencial, un acto que adquiere subsistencia y que por derivar de una gran potencia (de la más grande de todas), llega al ser y a la esencia.

Como antes insinuamos, el Principio trasciende a la esencia. En efecto, Él es la eficiencia de todas las cosas, y lo que deviene abarca todas las cosas. Por tanto, si el devenir abarca todas las cosas, el Principio ha de trascenderlas a todas, y en consecuencia ha de trascender también a la esencia. Además, el devenir abarca todas las cosas y el Ser Uno es anterior a todo otro ser, y no se comporta como ninguno de ellos: otra razón más para que trascienda a la esencia. Ahora bien, como la Inteligencia es una esencia, el Principio ha de trascender también a la Inteligencia.

El ser no es algo muerto, sin vida y sin pensamiento; y la Inteligencia se identifica con el ser. Porque la Inteligencia no es respecto de sus objetos como la sensación respecto de lo sensible que existe antes que ella: la Inteligencia se identifica con sus objetos, ya que las ideas no pueden serle aportada de otra parte. ¿De dónde, en efecto, podrían serle aportadas? Coexiste, entonces, con sus objetos y constituye con ellos una unidad idéntica; y es ley general que la ciencia de lo inmaterial se identifica con sus objetos [1].

[1] Este párrafo se abisma en uno de los problemas más difíciles de la metafísica plotiniana y de toda metafísica en general: la *identidad de la Inteligencia y los inteligibles*; pero los inteligibles son el objeto de la Inteligencia y los únicos seres verdaderos, y así la primera fórmula se convierte en esta otra: *identidad de la Inteligencia con sus objetos o con el ser.* Fórmula de corte absolutamente idealista, consagrada con la última recapitulación: *la ciencia de lo inmaterial se identifica con sus objetos.* Sin embargo la metafísica de Plotino, con su jerarquía de hipóstasis, con sus almas y su mundo sensible parece francamente *realista.* Tal vez la explicación de esta antinomia esté en considerar a la Inteligencia como la primera hipóstasis generada, que posee *las ideas* de todos los seres, y cuya esencia precisamente está en eso: las ideas son así el *objeto* de la Inteligencia y se identifican con ella; puede decirse a la vez que *todos los objetos* están en o son *idealmente* la Inteligencia, pero *realmente* se diferencian de ella.

QUE LO QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DE LA INTELIGENCIA NO PIENSA

NOTA

En este tratado breve, pero sumamente denso, quiere Plotino resolver la antinomia frente a la que se encuentra siempre que quiere representarse al Primer Principio, al Uno. Es un postulado esencial del platonismo, acentuado por el neoplatonismo, que la Unidad absoluta y la absoluta simplicidad son anteriores a la multiplicidad. Por lo tanto, el Primer Principio debe ser absolutamente Uno y absolutamente simple. Pero, ¿cómo negar al Primer Principio el conocimiento y el pensamiento? Aristóteles había resuelto esta antinomia diciendo que el primer motor no piensa a nuestra manera, en la que hay dualidad de sujeto y de acto del pensamiento, sino que Dios es el pensamiento del pensamiento, el Acto Puro del Pensamiento.

Plotino se propone varias razones por las cuales no es posible conceder a Dios la facultad de pensar.

Las dificultades centrales con que tropieza son la necesidad de que el Primer Principio sea absolutamente independiente: todo el que piensa tiene que pensar en un objeto del cual en alguna manera depende y el Primer Principio no puede depender de nadie, sino que se basta a sí mismo, en segundo lugar, el pensamiento incluye dualidad de sujeto y objeto, y si Dios pensara no podría ser lo más Uno y lo más simple; pero, ¿no podría pensarse a sí mismo? Si Dios se pensara a sí mismo deberíamos distinguir en Él el pensamiento y el objeto del pensamiento, y no escaparíamos a la dualidad; la concepción aristotélica de Dios como Acto puro del pensamiento es abiertamente rechazada por Plotino, porque todo acto es siempre acto de un sujeto: ¿cómo puede concebirse un acto que no sea de alguien? Por lo tanto tampoco puede decirse que Dios sea el acto puro del pensamiento.

La conclusión del tratado es simplemente negativa: Dios no puede pensar, aun cuando debemos conceder que se podría decir que Dios es lo más perfecto, la fuente y el origen de toda perfección.

Sin embargo, en la Enéada VI, 9, y en la Enéada V, 4, Plotino concede que se podría decir que Dios está en el orden del pensamiento, y que no carece de la perfección de la vida y del conocimiento.

LO QUE SOBREPASA AL SER NO PIENSA

(Enéada V, 6)

1. Puede uno pensar una cosa diferente de sí; puede también pensarse a sí mismo, lo cual está más lejos de ser una dualidad.

En el primer caso querría también pensarse a sí mismo, pero no puede porque está fuera de él lo que ve, puesto que es otra cosa distinta de él. En el segundo caso, él no está separado de su esencia, sino que es una cosa consigo mismo y se ve a sí mismo. Ambos, pues, hacen un solo ser.

De este último se dice que piensa en el sentido mas el ser pensante sería diferente del ser pensado y así sentido primario del término, puesto que el ser pensante debe ser a la vez uno y dos. Si no fuera uno, propio, porque posee lo que piensa y piensa en el no sería ser pensante de primer término.

Efectivamente, tomando su pensamiento de otro, no sería ser pensante de primer término, puesto que lo que piensa no lo tiene como propio ni como a sí mismo. Pero si lo tiene como a sí mismo, los dos son uno: es necesario, pues, que ambos sean uno solo. Ahora bien, si fuera uno y no dos, no tendría qué pensar y así no sería ser pensante. Por lo tanto es necesario que sea simple y no simple.

Para mejor captar esto mismo, hay que remontarse partiendo del alma, ya que entonces será fácil separar, y

más todavía aún si uno conociera la dualidad. Supongamos una doble lumbrera: una en lo más bajo, el alma, y otra en la región más alta, su objeto inteligible. Supongamos también que la luz que ve es igual a la luz que es vista. No pudiendo separarlas por ninguna diferencia, afirmaríamos que ese uno son dos sólo por el pensamiento, porque, en realidad, serían dos, aunque no veríamos más que uno. Así separaríamos al ser pensante del pensado. Por el raciocinio hemos hecho de dos uno y, viceversa, de uno dos, porque lo uno piensa haciéndose a sí mismo dos; más aún, es dos porque piensa, y es uno porque se piensa a sí mismo.

2. Pero si hay un ser pensante de primer término y otro de segundo término, lo que estuviese más allá del ser pensante de primer término, ya no pensaría, porque para pensar es necesaria una inteligencia y, además, que el ser que piensa tenga un objeto inteligible; y, tratándose del ser pensante de primer término, es necesario que tenga el objeto inteligible en sí mismo.

Pero no es necesario el ser que es todo inteligible tenga en sí mismo un ser que sea inteligente y que piense, pues sería no sólo inteligible, sino también inteligente y ya no sería ser pensante de primer término, siendo dos. La inteligencia que posee un objeto inteligible no podría existir si a la vez no existiera un objeto puramente inteligible, que fuera un ser inteligible para la inteligencia, pero para sí mismo ni fuera propiamente inteligente ni inteligible. No sería inteligible sino para otro, a saber, para la inteligencia, la cual tendría que pensar en el vacío si no pudiera tomar y aislar lo inteligible para pensar, pues no puede pensar sin lo inteligible. Sólo entonces es perfecta la inteligencia cuando lo posee.

Pero es necesario que antes de que piense en tal objeto, éste sea perfecto por su propia esencia; y si el objeto es perfecto, lo es aún antes que exista un pensamiento,

puesto que no tiene necesidad alguna de que exista el pensamiento aquello que se basta a sí mismo. Por lo tanto [este objeto perfecto] no piensa.

Existe, pues, algo que no piensa; un ser pensante de primer término; y un ser pensante de segundo término. Si el primero pensase, tendría un atributo y ya no sería el primero, sino el segundo, y no uno, sino múltiple, tanto cuanto pensase. Aun pensándose a sí mismo sería múltiple.

3. ¿Se dirá que nada impide a lo uno ser múltiple?

Aunque esto fuera así, será por lo menos uno el sujeto de lo múltiple, pues no puede existir lo múltiple sin una unidad de donde proceda y en la que esté: en una palabra, sin lo uno que es lo primero entre todas las cosas y que hay que captar en sí mismo.

Aunque estuviera con los otros seres, puesto que es distinto de ellos, es necesario que quien lo considera junto con los otros, prescinda de que existe con los otros y busque este sujeto de los otros, no en cuanto junto con ellos, sino en cuanto existe por sí mismo.

Habrá ciertamente en los otros algo que sea semejante a éste, pero no puede ser este mismo, porque es necesario que él solo esté separado de toda otra cosa para que aparezca en lo múltiple.

Y para que nadie diga que puede estar en unión sustancial [1] con otros seres, es de notar que ya no sería simple, si existiera estando compuesto de cosas múltiples. Puesto que no pudiendo ser simple, tampoco tendrá existencia sustancial [como hipóstasis]; ni puede existir un compuesto de cosas múltiples, por no ser simple.

Ya que ninguno de estos términos, por no poder ser simple, tampoco puede ser sujeto de un ser que es simple por sí mismo; ni puede tener por sí mismo sustancialidad,

[1] Es decir, que está en los otros seres, como en sujetos (hipóstasis) a los que informa.

ni puede componer con otro por no tener plena existencia; porque ¿cómo existiría un compuesto de cosas que no existen, o no que no existan del todo, sino que no existen plenamente?

Si, pues, algo es múltiple, debe existir antes que lo múltiple la unidad. Y si el ser pensante es una multiplicidad, el pensamiento no debe existir en lo que no tiene multiplicidad.

Lo uno es, pues, lo primero, y la inteligencia y el pensamiento son posteriores a él.

4. Además, si lo bueno es lo simple, es necesario también que no carezca de nada y, por lo tanto, no necesita del pensamiento, ni tiene aquello de que no necesita. Puesto que nada tiene en sí, tampoco tiene en sí el pensamiento.

No piensa nada, porque no tiene en sí cosa alguna en qué pensar.

Además, la inteligencia es distinta del bien: es imagen del bien porque piensa en el bien.

Por otra parte, así como en el número dos hay una unidad y además otra, pero no es posible que este uno que está con otro sea lo uno, sino que es necesario que lo uno exista por sí mismo aun antes de que se una a otro, así también lo uno que es simple debe existir por sí mismo y no con otro, no teniendo en sí mismo nada de cuanto tienen las otras unidades que se enumeran entre otras. ¿Cómo podría algo estar en otro ser si no existe separadamente algo de lo cual proceda lo demás? Pues lo simple no procede de otro, pero lo que es múltiple, o dos, debe depender de otro.

Se puede comparar lo Primero a la luz, lo segundo[1] al sol, lo tercero a la luna que recibe su luz del sol. Porque

[1] Es decir, la Inteligencia, que es el ser que procede inmediatamente del Primer Ser; "el tercero" es el Alma del mundo que procede del segundo ser.

el alma tiene una inteligencia que le viene de afuera y que la ilumina a pesar de ser ella misma inteligente. Pero la inteligencia tiene en sí misma una luz propia, aunque ella misma no sea una luz pura, sino un ser que es iluminado en su misma esencia. Y aquello que la ilumina, siendo una luz pura, es simple y da al alma la facultad de ser lo que es. Por lo tanto, ¿qué podría necesitar? Puesto que es distinto de lo que está en otro, ya que no es igual estar en otro que existir por sí mismo.

5. Además, lo múltiple se buscaría a sí mismo y querría concentrarse y tener una mirada de conjunto de sí mismo; pero lo que es enteramente uno, ¿cómo tenderá hacia sí mismo o cómo necesitará una mirada de conjunto de sí mismo? Al contrario, él mismo es superior a la vista de conjunto y a todo pensamiento, porque el acto de pensar no es primario ni en el orden de la existencia ni en el de la dignidad; sino secundario y producido: puesto que el bien lo produce; una vez producido, lo atrae hacia sí mismo; y el pensamiento, al ser atraído, ve.

Esto es pensar: movimiento hacia el bien, deseándolo, porque el deseo engendra el pensamiento y lo hace coexistir consigo mismo; y así el deseo de ver engendra la visión.

Por lo tanto el Bien mismo no tiene nada que pensar, pues no hay otra cosa que pueda ser su bien.

Sólo lo que es diferente del Bien piensa en sí mismo; piensa porque es semejante al Bien, porque tiene la imagen del bien; piensa porque el bien se ha hecho objeto de su deseo y porque toma una imagen del bien.

Si siempre está así, su pensamiento siempre durará; porque en su pensamiento, piensa accidentalmente, porque piensa a causa de tender hacia el Bien [1]; puesto que se

[1] Viene a decir Plotino que no hay ningún pensamiento que no tenga como objeto último y esencial el Bien supremo. En forma parecida dirá San Agustín que en toda verdad particular conocemos ya la Verdad inmutable y eterna.

piensa a sí mismo por una actividad, y la actividad de todas las cosas se dirige hacia el Bien.

6. Si esto es verdad, el Bien no puede pensar, porque el que piensa debe tener un bien diferente de sí.

¿El Bien, pues, es inactivo? Y ¿acaso es necesario que sea activa la actividad? Porque en general ningún acto posee a su vez otro acto. Pero si a los actos se pueden añadir otros factores [o atributos] que tienden hacia otro ser diferente de aquéllos, por lo menos el primero de todos, del que dependen los otros, debe ser lo que es, sin ninguna añadidura.

Así, pues, tal acto no es el pensamiento, pues no tiene en qué pensar siendo él lo primero.

Además tampoco el pensamiento piensa, sino aquello que posee en sí al pensamiento; por cuanto son necesarias dos cosas en el ser pensante; pero el pensamiento de ningún modo es dos.

Se entenderá mejor esto si se considera con más claridad cómo en todo ser pensante existe esta doble naturaleza. Decimos que los seres en cuanto seres, cada uno de por sí (y hablamos de los seres verdaderos), existen en una región inteligible, porque no sólo permanecen idénticos en su esencia (otros fluyen y no permanecen, como sucede en la sensación; pero quizá haya algunos seres permanentes entre los sensibles), sino porque sacan de sí mismos la perfección de su ser. La esencia de que hablamos antes no es la sombra del ser sino su plenitud: el ser tiene su plenitud cuando toma la forma del pensamiento y de la vida; y así es lo mismo pensar y vivir, que poseer el ser. Si él es ser, es también inteligencia; y si es inteligencia es también ser. Y ya que el pensamiento se identifica con el ser, el pensamiento es múltiple y no uno. Necesariamente, pues, para el que no es múltiple, no existe el pensamiento. Recorriendo todos los seres, uno tras otro, el hom-

bre y el pensamiento del hombre, el caballo y el pensamiento del caballo, lo justo y la noción de lo justo, vemos que todas las cosas son dobles, que uno hace dos, y que los dos proviene de lo uno. Pero lo que no se cuenta entre éstos ni es uno cualquiera de ellos, ni está formado por todas estas cosas dobles, ni es en absoluto doble. (En otra parte veremos cómo la dualidad proviene de lo uno).

Lo que sobrepasa la esencia del ser, sobrepasa también el pensamiento. Por lo tanto no es absurdo que lo uno no se conozca a sí mismo, porque no tiene en sí mismo qué conocer siendo uno. Ni puede conocer las otras cosas, porque él les da mejores y mayores cosas que las que podría conocer de ellas. Él es el Bien de todo lo demás, más aún, todas las demás cosas están en él tanto cuanto pueden unirse a él.

EL BIEN O LO UNO

NOTA

He aquí el tratado clásico por excelencia, adonde acuden necesariamente los comentadores de Plotino cuando quieren penetrar en su filosofía nuclear sobre el Uno y sobre la unión mística o el éxtasis.

Comienza estableciendo la tesis de que todos los seres son por lo Uno, existen por él y participan de él. Nada puede existir si no es uno. Esto nos lleva a la conclusión, por así decirlo, de que lo Uno es lo primero, anterior a cualquier idea particular, porque la Inteligencia, las ideas y el Ser no son lo primero. Demuestra que la Inteligencia no es lo primero, porque la Inteligencia debe conocer algo, y el objeto de su conocimiento es anterior a ella, además de que al pensar ella se divide en sujeto y objeto y no es simple ni una. Está la inteligencia, muy cerca de lo Uno, pero no es lo Primero.

¿Qué es, pues, lo Uno y qué naturaleza tiene? Plotino hace esfuerzos sobrehumanos para decir lo que es el Uno. Primero utiliza el método de la teología negativa, que después aprovecharán los teólogos cristianos: Dios no es como las criaturas, Dios no tiene las perfecciones de las criaturas, sino que es muy superior a todas ellas: pero también utilizará la teología de la causalidad, al decirnos que Dios es el origen de todas las perfecciones y que por lo tanto él debe poseerlo todo y no carecer de nada. Llega Plotino a darnos la nota característica de Dios, que después tanto van a utilizar los escolásticos: Dios debe bastarse a sí mismo, debe ser el ser que de nada depende. También Dios de tal manera es el origen de todo, que está presente, no solamente con presencia simple, sino también por su esencia y su actuación. En Él y de Él vivimos y nos conservamos, y Él no se retira después de sus dones, como que sigue siempre presidiéndonos mientras sea lo que es.

Llega así a la tesis de que el Uno es para nosotros todo. De que es nuestro principio y nuestro fin, nuestra felicidad, nuestra vida. Para llegarnos a Él debemos disponernos y renunciar a todo.

Aquí comienza la ascensión mística hacia el Uno, que debe realizarse por la purificación del alma, prescindiendo de todos los placeres terrenales, apartándose de las cosas sensibles para dirigirse hacia Dios. Al poseerlo el alma llega a la unión mística que Plotino describe con los caracteres más elevados y apropiados y con una emoción en la que se trasparenta toda su personalidad, que ha llegado a hacer de la metafísica una mística sin abandonar la metafísica.

EL BIEN O LO UNO

(ENÉADA VI, 9)

1. Todo lo que es, es por lo uno, tanto los seres que son el propio sentido de la palabra, como los que llamamos seres en los seres [1].

Porque, ¿qué existiría si no fuese uno? En el instante mismo en que fuera arrancado de lo uno no sería lo que era. Ni hay ejército si no es *un* ejército, ni coro ni rebaño si no son *uno*; pero ni siquiera *una* cosa, *una* nave son, si no son *uno*, puesto que la casa es *una* casa, y la nave *una* nave, y si esto perdieran, ya no serían casa ni nave.

Las magnitudes continuas tampoco existirían si no poseyeran unidad, puesto que, divididas, tanto pierden de ser cuanto pierden de uno.

Los mismos cuerpos de las plantas y animales, que son unos, si escapan a ese uno fragmentándose, pierden el ser que tenían y resultan tantos seres cuantos fragmentos tengan unidad.

Hay salud cuando el cuerpo tiende a uno, belleza cuando las partes participan de la naturaleza de lo uno, virtud de alma cuando se llega a lo uno y al acuerdo.

[1] Los atributos, propiedades, accidentes, etc., de un ser.

Ahora bien, puesto que es el alma la que construyendo, plasmando, formando y combinando conduce todo a la unidad, ¿podríamos, remontándonos hasta ella, decir que ella es la que preside lo uno, y aun afirmar que ella misma es lo uno? O bien, así como preside en los cuerpos otras cualidades, sin ser eso que comunica (como la forma y la idea, aunque sea ella distinta de eso que proporciona), ¿si da la unidad, habrá que pensar que da algo distinto de lo que ella es, y que hace unas a las cosas por la contemplación de lo uno, de la misma manera que concibe al hombre contemplando la idea de hombre según lo que hay de uno en el hombre?

Entre los seres que llamamos unos tanto tiene cada uno de unidad cuanto tiene de ser, y así los que tienen menos ser tienen menos unidad, y los que más, más. Luego el alma, siendo diferente de lo uno, tiene más ser en la medida en que realmente tiene más unidad; pero no es lo mismo que lo uno, puesto que el alma es una y lo uno es para ella, en cierta manera, un accidente, y así son dos cosas: alma y uno, como cuerpo y uno.

Lo discontinuo, como el coro, es lo que está más lejos de lo uno; lo continuo está más próximo, y el alma participa más aún de él.

Pero si por el hecho de que el alma no puede existir sin lo uno, dedujera alguien la identificación del alma con lo uno, es de notar, primero, que también los otros seres son según su unidad y no por eso se identifican con la unidad, puesto que no es lo mismo cuerpo y uno, sino que el cuerpo participa de lo uno; y, segundo, que el alma es múltiple (sólo es una en el sentido de que carece de partes), puesto que hay varias facultades en ella: raciocinio, volición, percepción, a las que une, como un lazo, lo uno. El alma, pues, introduce la unidad sin ser ella lo uno, y recibiéndolo de otro.

2. Pero, ¿acaso no es cierto que en cada ser particular, se identifican el ser y la unidad, y que en el compuesto de ser y esencia, es lo mismo la esencia, y el ser, y lo uno?

Tanto es así que al encontrar el ser se encuentra la unidad. Y la misma esencia se identifica con la unidad, de tal manera que si la inteligencia fuera el ser, la inteligencia sería también lo uno y lo primero, puesto que lo uno es lo primero, y así repartiría a las demás cosas el ser y, en la misma medida, la unidad.

Por lo tanto, ¿qué puede ser lo uno sino el mismo ser? ¿No se identificará con lo que es, puesto que es lo mismo ser hombre y ser un hombre? O bien, ¿así como cada cosa tiene su número y así como a un par lo llamo dos, así a una sola cosa llamo uno? Ahora bien, si el número es un ser, lo uno también será un ser y será menester investigar qué es. Si, por el contrario, fuera un acto del alma que recorre los seres contándolos, lo uno no sería nada real. Pero la razón nos dice que si un ser pierde su unidad, pierde también completamente su ser.

Por lo tanto es necesario ver si se identifican ser y uno en lo particular y en lo universal.

Ahora bien, si el ser particular es múltiple, y lo uno no puede ser múltiple, ser y uno son cosas diferentes. El hombre es animal racional y muchas otras cosas y todas ellas se componen por lo uno: luego el hombre es distinto de lo uno, puesto que el primero es divisible y el segundo indivisible. En cuanto al universal, puesto que contiene todas las cosas en sí, está aún mucho más lejos de lo uno, pero participa del ser y de la unidad. Tiene vida e inteligencia, puesto que no es algo muerto, y es, por lo tanto, múltiple. Aun cuando sólo fuera inteligencia sería necesario que fuera múltiple; mucho más si contiene las ideas, puesto que ni siquiera la idea es una, sino que es más bien un número, ya se trate de la idea particular, ya de la total, y sólo es una en el sentido en que lo es el universo.

Resumiendo, pues, lo uno es lo primero, mientras que la inteligencia, las ideas y el ser no son lo primero. En efecto, cada idea está compuesta de muchas cosas y es posterior a ellas.

El que la inteligencia no pueda ser lo primero se manifiesta por las razones siguientes. La inteligencia consiste necesariamente en conocer y la inteligencia superior, la que no mira hacia afuera, conoce lo que está antes que ella, porque, volviéndose hacia sí misma, se vuelve hacia su principio. Ahora bien, si ella misma piensa y es al mismo tiempo el objeto de su conocimiento, es doble, y no simple ni una; si mira hacia el exterior, conoce un objeto muy superior y anterior a ella; si, finalmente, mira al mismo tiempo hacia el objeto superior, entonces es posterior.

Es necesario, pues, establecer que, por una parte, la inteligencia está próxima a lo bueno y a lo primero, y, por otra parte, está unida a sí misma, y se piensa a sí misma, y se piensa como si fuera todas las cosas, y así es necesario que esté lejos de lo uno cuando presenta aspectos tan variados.

Lo uno no es, por lo tanto, ni todos los seres, puesto que no sería uno; ni la inteligencia, puesto que sería asimismo todas las cosas, ya que la inteligencia es todas las cosas; ni el ser, puesto que el ser es todas las cosas.

3. ¿Qué es, pues, lo uno y qué naturaleza tiene?

No es extraño que no sea fácil decirlo, puesto que tampoco es fácil decir qué es el ser o la idea, a pesar de que conocemos apoyados en las ideas.

De la misma manera, el alma, si se dirige hacia algo informe, está incapacitada de captarlo por no estar determinada, como si fuera algo sellado con distintos sellos, y así resbala y teme no poseer nada. Por eso se cansa de esas cosas y anhela descender con frecuencia a todos los seres, como si llegara a lo sensible para reposar en él como en algo

estable, del mismo modo que la vista, fatigada de las cosas pequeñas, busca recorrer las grandes. Pero cuando el alma quiere ver por sí misma, como no puede ver sino en razón de esa identificación [con el objeto], y siendo ella una gracias a esa misma identificación, no piensa que ya tiene lo que busca, puesto que el objeto no es distinto de ella.

Y, sin embargo, es necesario obrar de este modo si queremos filosofar acerca de lo uno. Y puesto que eso es lo que buscamos, y examinamos el principio de todas las cosas, lo Bueno y lo Primero, no conviene alejarse de aquellas cosas que están próximas a las primeras y caer hasta las más bajas de todas, sino que para subir a esas cosas primeras es necesario levantarse a sí mismo desde las cosas sensibles, las últimas de todos los seres, y estar libre de toda maldad.

Y puesto que tendemos hacia el Bien, es menester remontarnos hasta el principio que está en sí mismo y llegue a ser uno solo, en lugar de muchos, si es que deseamos ver al Principio, al Uno. Es necesario convertirse en inteligencia, y confiar el alma a la inteligencia y fundarla sobre ella, para que esté despierta a fin de que reciba lo que la inteligencia vea, y contemple con ella lo uno sin poner de intermediario ninguna sensación, ni nada que provenga de ella, sino contemplar lo purísimo con una inteligencia pura y con lo que hay de más primitivo en ella.

Y cuando el que está preparado para esta contemplación imagina acerca de su naturaleza, o magnitud, o forma, o masa, entonces no es la inteligencia el guía de esa visión, puesto que no ha nacido ella para contemplar tales cosas, sino que esto sucede por la fuerza de la sensación o de la opinión que sigue a la sensación.

Por el contrario, es menester que la misma inteligencia nos indique lo que por su naturaleza puede. Ahora bien, puede ver o las cosas que están antes que ella, o las

cosas que posee, o las cosas que proceden de ella. Lo que ella posee es puro y simple; más puras y más simples las cosas que están antes que ella, y más aun lo que está antes que ella [y que todo], y que no es ya inteligencia, sino que está antes de ella. La inteligencia es un ser, pero aquello no, puesto que está antes de cada ser, ni es ser, puesto que el ser tiene la forma de ser, y aquello es amorfo y aun privado de forma inteligible. Dado, pues, que la naturaleza de lo Uno engendra todos los seres, no es ninguno de ellos. No tiene, pues, cualidad, ni cantidad, ni es inteligencia, ni alma, ni es móvil ni está en reposo, ni tiene lugar ni tiempo [1], sino que está por sí misma aislada o, mejor, no tiene forma porque está antes que toda idea de ser, antes que el movimiento y el reposo, puesto que todas estas cosas pertenecen al ser y lo hacen múltiple.

¿Por qué, pues, si no se mueve, tampoco está en reposo? Porque una de estas dos propiedades, o las dos, está necesariamente en un ser, y aquello que está en reposo, está en reposo y no es lo mismo que aquello por lo que está en reposo; de modo que el reposo es un accidente con el cual pierde su simplicidad.

Y cuando decimos que es causa, no es que le atribuyamos un accidente, sino que lo atribuímos a nosotros, porque tenemos algo de él, mientras él permanece en sí mismo.

Hablando con propiedad no deberíamos decir [del Uno] ni una cosa ni otra, sino tratar de expresar nuestras propias afecciones como si lo abordáramos desde el exterior, unas veces desde cerca, otras desde lejos, debido a las dificultades que hallamos sobre Él.

[1] Plotino utiliza aquí el método de la "teología negativa", para decirnos lo que es el Uno: la teología negativa describe a Dios por la negación de los atributos que son propios de los seres inferiores a Dios. El Pseudo-Dionisio utilizará más tarde este método en gran escala.

4. La más grande dificultad resulta de que no lo conocemos por la ciencia ni por una intelección semejante a las demás, sino por una presencia superior a la ciencia.

Por el contrario, el alma se aparta de lo uno y no es enteramente una cuando conoce algo científicamente, porque la ciencia es discurso, y el discurso es múltiple. Traspasa, pues, la unidad y cae en el número y en la multiplicidad.

Es necesario, por lo tanto, llegar más allá de la ciencia y no salir nunca de la unidad; es necesario abandonar la ciencia y sus objetos y la contemplación de toda otra cosa, aun de lo Bello [1], puesto que toda cosa bella es posterior a él, como toda luz procede enteramente del sol. Por lo cual dice [Platón] que "no se puede decirlo ni escribirlo" sino que hablamos y escribimos mientras vamos hacia él, despertándonos por las palabras para la contemplación y como mostrando el camino al que quiera contemplar. La enseñanza llega hasta la ruta y el camino; en cuanto a la visión, ésa ya es trabajo del que quiere contemplar.

Si alguno, pues, no va hacia la contemplación, si el alma no tiene noción del esplendor de aquello, si no siente ni retiene en sí esa compasión amorosa por aquello en cuyo amor ha de hallar reposo; si habiendo llegado a recibir la luz verdadera y teniendo iluminada toda el alma por haber llegado tan cerca, es retenido aún en su ascensión por un peso que le impide ver; si no sube solo, sino que lleva en sí algo que lo divide de sí mismo, o aun no ha llegado a la unidad (puesto que no está ausente de nada y está ausente de todo; de tal manera que está presente, pero sólo a los que están capacitados y preparados para reci-

[1] Véase al final de la Enéada I, 8, donde, en una fórmula de conjunto, el Bien y lo Bello pueden considerarse idénticos con el Primer principio o lo Uno; lo Bello puede también ser o estar en el primer inteligible, o la inteligencia.

birlo, de modo que sean capaces de ajustarse y de unirse y tocarse por la similitud y por el poder que en ellos es semejante a él y que de él procede; y cuando es tal el poder como era cuando vino de él, entonces lo pueden ver en cuanto puede ser objeto de visión); si pues, no está todavía en tal punto, sino que por todas estas cosas está aún afuera, o bien por falta de educación razonada, o de fe en la educación que se le da, ocúpese entonces únicamente de sí mismo y trate de aislarse abandonando todas las cosas.

En cuanto a la desconfianza en las razones, que se le dan, considere lo siguiente.

5. Cualquiera que piense que los seres están gobernados por la fortuna y el automatismo, y dirigidos por causas corporales, considérase arrojado muy lejos de Dios y de la noción de lo Uno. Nuestro discurso no se dirige a él sino a los que ponen otra naturaleza además de los cuerpos, remontándose hasta el alma. Y es necesario que comprendan la naturaleza del alma, y, entre otras cosas, que procede de la Inteligencia y que posee la virtud por participación de la razón que proviene de la misma fuente.

Además, es menester no confundir Inteligencia con la facultad de razonar y argumentar; los raciocinios implican ya una división y un movimiento; las ciencias son discursos interiores del alma que ya se han manifestado, por ser la Inteligencia causa de las ciencias en el interior del alma.

También es necesario captar la Inteligencia como una cosa sensible por una percepción, y considerarla señor y padre del alma, puesto que es padre del cosmos inteligible, y saber que, en la calma e inmovilidad de sí misma contiene todas las cosas y es todas las cosas, con una multiplicidad indivisa y, a pesar de todo, cognoscible, puesto que no es como las palabras que se piensan una a una; ni, por otra parte, tiene confundidas en sí las cosas que posee, sino que

cada una sale separada de las demás; como en las ciencias, todo lo que se sabe es indivisible y, sin embargo, separado de todo lo demás.

Tal es, pues, esa multiplicidad donde todo está reunido, y ese mundo inteligible: está próxima a lo primero y la razón nos dice que existe necesariamente si se admite la existencia del alma. Es superior al alma, pero no lo primero, puesto que la razón no es una ni simple.

Lo simple y el principio de todo es lo Uno. Es anterior al más precioso de todos los seres (puesto que es necesario que haya algo anterior a la inteligencia, la cual quiere ser Uno, pero no lo es, sino semejante a lo Uno: puesto que no se dispersa, sino que permanece siempre unida a sí misma, no separándose de sí misma, pues está próxima a lo Uno y sigue después de él; pero ha tenido, en cierto modo, la audacia de apartarse de él); así, pues, más maravilloso aun que ella es lo Uno, que no es el ser, recordémoslo bien, no sea que llame Uno a lo que no es tal.

En realidad, no le conviene ningún nombre, y puesto que alguno hay que ponerle, comúnmente convendrá llamarlo Uno, no como un ser que además fuera Uno. Con todo, es cierto que es difícil llegarlo a comprender de este modo. Lo conocemos mejor por lo que procede de él: la esencia, puesto que él lleva la inteligencia a la esencia, y es tal su naturaleza que es fuente de todo lo mejor y fuerza generadora de los seres, permaneciendo en sí misma sin disminuírse ni estar en ellos, pues es anterior a ellos. Es necesario llamarlo Uno para señalárnoslo unos a otros a fin de que ese nombre nos conduzca a una noción indivisible, y de que unifiquemos nuestra alma.

Pero no queremos decir por eso que sea uno e indivisible como un punto o mónada: puesto que en este sentido lo Uno es principio de la cantidad y ésta no existiría, si no preexistiera la esencia y lo que está antes de la esencia.

No conviene, pues, pensar en esas cosas sino como analogías de lo simple y de lo que carece de toda multiplicidad y divisibilidad.

6. ¿Qué entendemos, pues, por Uno? ¿Cómo ajustarlo a nuestro conocimiento?

Determinamos darle a lo Uno un sentido mayor que a una mónada o punto, puesto que en ellos el alma, abstrayendo de la magnitud y de la cantidad, llega a lo mínimo y se apoya en algo indivisible, sí, pero que está en lo divisible y está, por ello, en otra cosa. Pero lo que no está en otro, tampoco está en lo divisible, ni es indivisible como lo mínimo, puesto que es lo más grande de todo, no en la magnitud, sino en el poder.

Por otra parte, las otras cosas que están próximas a él son indivisibles y sin partes en cuanto a su poder, no en cuanto a su masa.

Es menester admitir también que su infinitud no proviene de una carencia de límites en la magnitud y en la cantidad, sino en un poder ilimitado. Y así cuando lo representamos como una inteligencia o como un dios, no concebimos toda su grandeza; más aún, aunque unifiquemos mentalmente a dios, siempre será más que dios, por más que lo pensemos más simple aun que la idea que lo representa, puesto que lo Uno es por sí mismo y no tiene accidentes.

Podría concebírselo definiéndolo "aquello que se basta a sí mismo", pues es menester que sea lo más suficiente, lo más independiente [1], lo más rico, de todo cuanto existe, mientras que todo lo que es múltiple y no uno, carece de muchas cosas. La esencia necesita de él para ser una, mientras que él no tiene necesidad ni de sí mismo, puesto

[1] Aquí se atreve Plotino a dar una *nota positiva* de lo Uno, que precisamente coincide con la "aseidad", con que los escolásticos designan la esencia de Dios.

que es lo que es. Un ser múltiple tiene necesidad de tantas cosas cuantos componentes tiene, y, además, cada uno de los componentes tiene necesidad de los restantes, puesto que existe con ellos y de lo contrario quedaría incompleto, tanto en lo que respecta a su propia unidad como a la unidad del conjunto.

Ahora bien, ya que es necesario que exista algo completamente independiente, sólo puede ser tal lo uno, puesto que no necesita ni de sí ni de otro. De nada necesita, ni para su existencia, ni para su bienestar, ni para ocupar un lugar. Siendo causa de todas las cosas, no recibe de ellas el ser. En cuanto al bienestar, ¿qué bien podría tener fuera de sí?; porque el bien no es accidental en él, sino él mismo. Lugar no tiene ninguno, puesto que no tiene necesidad de estar fijo, como si no pudiera sostenerse a sí mismo. Lo que está fijo es lo inanimado, lo que caería por su masa si no estuviera fijo. Además, las otras cosas reciben de él su posición, puesto que él les da, al mismo tiempo, el ser y el lugar al que las ha destinado. Por otra parte, tener necesidad de lugar es una privación y lo que es principio de todo no puede carecer de nada, puesto que toda carencia es carencia de principio.

Si lo Uno pudiera tener necesidad de algo, evidentemente buscaría no ser Uno y necesitaría un destructor de sí mismo; pero como todo lo que en un ser es necesidad, es necesidad de bien y de conservación, y como para lo Uno no puede existir ningún bien, tampoco puede querer nada. Está por encima del bien y no es bien para sí mismo, sino para las demás cosas, si son capaces de participar de su unidad.

No es tampoco pensamiento porque debería desdoblarse; ni movimiento, porque está antes que todo movimiento y pensamiento. Además, ¿en qué podría pensar? ¿En sí mismo? Entonces, antes de pensar sería ignorante y ten-

dría necesidad del pensamiento para conocerse a sí mismo el que por sí es independiente de todo. Pero claro está que tampoco hay que concluír que si no se conoce ni se piensa, hay en él ignorancia, puesto que la ignorancia de los demás seres nace de que no conocen otro ser distinto de ellos; pero él, que está solo, ni conoce ni tiene a otro a quien pueda conocer, y, estando consigo mismo, no necesita pensarse.

Pero tampoco conviene decir que "está consigo mismo", so pena de destruír su unidad. Es necesario negar que piense, que esté consigo mismo y que se conozca a sí o a los demás seres; no tenemos que clasificarlo como ser que piensa, sino como pensamiento [puro]. Puesto que el pensamiento no piensa, sino que es aquello por lo cual otro piensa, y la causa no es lo mismo que su efecto.

Asimismo la causa de todas las cosas no es ninguna de ellas y, por lo tanto, ni siquiera se la debe llamar bien, por el hecho de que lo produzca. No obstante, en otro sentido, es un bien superior a todos los demás bienes.

7. Si por no ser ninguna de estas cosas, alguien dijera que es inaccesible al pensamiento, fíjese en esas mismas cosas y parta de ellas hacia la contemplación de lo Uno.

Pero para ello no eche hacia afuera su pensamiento; puesto que no está aquí ni allí, como si las demás cosas lo dejaran escapar, sino que está presente al que lo puede alcanzar y ausente al que no puede.

Así como no se puede pensar en otras cosas cuando se piensa en una y se está junto a ella, sino que entonces conviene no añadir nada a lo que se piensa para que lo pensado sea uno, así es menester convencernos de que no podremos pensarlo mientras tengamos en el alma el sello de otra cosa; porque eso sería imposible, siendo ese sello contrario a aquel que tiene ocupada y poseída nuestra alma. Como se dice de la materia que ha de carecer de toda cualidad para recibir los sellos de todas las cualidades, así el

alma debe hacerse mucho más informe aún para no albergar ningún obstáculo que le impida ser colmada e iluminada por la primera naturaleza.

Si esto desea, es necesario que, apartándose de todas las cosas, se vuelva completamente hacia su interior y no se asome hacia nada exterior [1]; sino que, ignorándolo todo para prepararse, y luego, en la contemplación, rechazando toda idea y olvidándose aún de que está contemplando, sea de él, y se una a él, de tal manera que sea luego capaz de ir a predicar y anunciar a otros, si pudiere, la unión que allí ha experimentado. Por una unión semejante Minos fue llamado el familiar de Júpiter, con cuyo recuerdo compuso las leyes que son sus imágenes, buscando en ese contacto con lo divino las normas para el establecimiento de las leyes.

Pero si juzga las ocupaciones políticas indignas de sí, quédese el alma allá arriba, si quiere, como sin duda lo haría todo el que hubiere contemplado mucho. Dios, dice [Platón], no está fuera de ningún ser; está en todos y ellos no lo saben, puesto que huyen lejos de él, o mejor, de sí mismos, y así no pueden alcanzar a aquello de que han huído, ni buscar otra cosa alguna después de haberse perdido a sí mismos. Son como el niño que, fuera de sí por la locura, no reconoce a su padre. Por el contrario, el que se conoce a sí mismo, conoce a aquel de donde procede.

8. Si un alma, pues, se conoce a sí misma y sabe que su movimiento no es rectilíneo sino cuando se interrumpe, y que naturalmente es circular, no hacia un punto exterior, sino hacia el centro de donde se genera el círculo se moverá hacia él, puesto que de él procede, y se suspenderá de él uniéndose a sí misma y dirigiéndose hacia donde deberían dirigirse todas las almas y hacia donde sólo las almas de los dioses se dirigen eternamente. Es Dios lo que se une a él;

[1] En este párrafo y el siguiente nos describe Plotino el método de purificación y renunciamiento del alma para llegar a la contemplación.

mientras que los que están más apartados son el hombre vulgar y el animal.

¿Será, pues, éste como centro del alma lo que buscábamos? ¿O será otra cosa, algo a donde convergen todas las cosas como a su centro y de donde reciben por analogía las demás cosas el nombre de círculos? Porque el alma no es un círculo en el sentido de forma geométrica, sino que esta expresión significa que la antigua naturaleza se encuentra en ella y en derredor de ella, y que todas las almas provienen de ella; más aún, que ya se han separado de ella.

En nuestra situación actual, estando una parte de nosotros bajo el dominio del cuerpo (como si alguien tiene los pies en el agua y todo lo demás del cuerpo fuera), y elevándonos sobre el cuerpo por aquella parte que no está sumergida en él, nos unimos a nuestro propio centro como si fuera el centro universal y logramos en él nuestro reposo, de la misma manera que en una esfera el centro de los círculos mayores coincide con el centro de la esfera que los contiene. Si estos círculos fueran físicos y no psíquicos, esta unión de centros sería local y coincidirían con el lugar donde se hallara el centro, pero puesto que las almas son en sí mismas inteligibles, mientras que Él está por encima de la inteligencia, es menester deducir que la unión, por la que el ser pensante se une a lo pensado, se realiza por fuerzas distintas [de lo físico], o, mejor, que el ser pensante está presente a su objeto gracias a la similitud, y a la identidad, y a la unión en una misma naturaleza, cuando no se interpone ningún obstáculo.

Los cuerpos no pueden compenetrarse unos a otros, pero, a su vez, los cuerpos no pueden impedir la unión de dos cosas incorpóreas. Lo que aparta a los seres incorpóreos no es el lugar, sino la disimilitud y la diferencia; y así, cuando ésta desaparece, desaparece también lo que impedía la mutua presencia.

Por lo tanto, Él está siempre presente, puesto que no tiene ninguna disimilitud; mientras que nosotros no lo presenciamos hasta que no desechamos nuestra disimilitud. Él no viene a nosotros y nos rodea; somos nosotros los que tendemos hacia Él y lo rodeamos. Pero, aunque estemos siempre en torno de él, no siempre lo contemplamos.

Somos como un coro que canta en derredor del corifeo y que puede darse vuelta hacia los espectadores, pero que sólo canta bien cuando se vuelve hacia el corifeo y lo rodea. Así nosotros estamos siempre en torno a Él (si no lo estuviéramos hubiéramos dejado de ser para siempre); pero no siempre estamos vueltos hacia él. Sin embargo, sólo así encontraríamos nuestro fin y nuestro reposo y seríamos ante él un coro perfecto en una danza inspirada.

9. En un coro así se contempla la fuente de la vida, la fuente de la inteligencia, el principio de todo lo que es, la causa del bien, la raíz del alma, y todas esas cosas, no como derramándose de él y empequeñeciéndolo, porque no tiene masa, y, además, porque todas estas cosas serían perecederas, y sabemos que son eternas.

En efecto, su principio permanece siempre igual a sí mismo, no participando nada con ellas, sino permaneciendo íntegro. Por eso todas esas cosas permanecen, como la luz del sol al permanecer el sol. No hay una barrera entre él y nosotros, ni estamos separados, aunque la naturaleza del cuerpo nos atraiga hacia sí, sino que por él vivimos y nos conservamos, y él no se retira después de sus dones, como que sigue siempre presidiéndonos mientras que sea que es [1]. O mejor, estamos pendientes de él y de nuestro bien

[1] Estas expresiones sobre la íntima presencia del Uno en todas las cosas, actuándolas y dándoles su vida y su ser ("por Él vivimos y nos conservamos y Él no se retira después de sus dones"), es coincidente con la concepción cristiana de la presencia y actuación de Dios en todos los seres. Recordemos la expresión de San Pablo: "En Él vivimos, y nos movemos y existimos".

que está en él, porque alejarnos sería aislarnos y empequeñecernos.

Allí también el alma descansa de los males exteriores, retirándose a esa región purificada de todo mal, y allí conoce, y allí llega a la impasibilidad, y allí tiene la vida verdadera, pues todo lo de acá, sin lo divino, no es más que una imagen o imitación de aquella vida.

Aquel vivir es la energía del pensamiento, energía que engendra dioses en el tranquilo trato con lo uno, que engendra justicia, que engendra virtud.

Todo esto concibe el alma colmada de dios y esto es su principio y su fin: su principio, porque allí comenzó; su fin, porque allí está su bien y allí vuelve a ser lo que fue. Allí sucede "la caída, y la fuga, y la pérdida de las alas" [1]; pero eso muestra que allí está el bien y el amor consustancial al alma, según la fábula de Eros y Psyché tal como se encuentra en las pinturas y en los poemas.

Puesto que el alma es diferente de dios y procede de él, lo ama necesariamente y, si se encuentra allá, con un amor celeste; si aquí, con un amor vulgar, porque allá está la Afrodita Urania, mientras que acá es vulgar como una cortesana. Toda alma es una Afrodita, y eso, es lo que significa "el nacimiento de Afrodita y el nacimiento inmediato de Eros" [2], puesto que el alma ama naturalmente a dios con quien quiere unirse y es semejante en esto a una virgen que ama honestamente a su padre honesto, pero que llega a dar luz seducida por una promesa de matrimonio pasándose al amor de un mortal y así es arrancada a su padre; pero, no conformándose con esa violencia, se purifica de las cosas de acá y vuelve otra vez a su padre llena de alegría.

[1] Platón, *Fedro*, 246 c; 248 c.
[2] Platón, *Banquete*, 180 d.

Los que ignoran este estado, imaginen, por los amores de acá abajo, qué será encontrar el objeto más amado, y sepan que los amores de aquí son mortales y caducos, engañan y perecen, y que no son en realidad amores, ni constituyen nuestro bien, ni son lo que buscamos. Allá está nuestro verdadero amor y podemos unirnos a él participando de él y poseyéndolo si no salimos a merodear por los placeres de la carne.

Si alguien lo ha experimentado comprenderá lo que digo[1]: el alma vive otra vida cuando se acerca a Él, esté junto a Él y de Él participa de tal modo que sabe que tiene presente al verdadero dueño de la vida; y ya nada necesita, sino que ha de renunciar a todo lo demás y mantenerse en sólo Él y hacerse uno con Él, cortando todo lo que lo rodea de tal manera, que logre salir de todo eso y verse libre de todo lo que puede atarla a otras cosas, para volverse a su propio ser y no tener en sí parte alguna que no se una con Dios. Entonces es posible verlo y verse a sí mismo, si es que realmente se puede ver, iluminado, lleno de luz inteligible, o, mejor, como si él mismo fuese una luz pura, imponderable, leve; como si estuviera convertido en dios, o, más bien, como si fuese dios, suspendido hasta que, volviendo otra vez a sentir el propio peso, se siente como marchito.

10. ¿Por qué, pues, no quedarse allá? Porque no salimos completamente de aquí.

Pero llegará un momento en que la contemplación será continua, sin ningún obstáculo corporal que la impida. Pues no es nuestra facultad de ver la que se encuentra

[1] Es natural en Plotino apelar "a la experiencia" cuando llega a la cumbre de su exposición, pues no hay palabras humanas para describir ese estado supremo de éxtasis: "Si alguien lo ha experimentado, comprenderá lo que digo". Todos los místicos están concordes en su imposibilidad de dar a entender plenamente lo que sucede en ese estado inefable.

impedida, sino otra. Y la prueba es que cuando se acaba la contemplación no se acaba la ciencia que consiste en demostrar, en el probar y en el dialogar del alma. Pero la razón no es el acto ni la facultad de ver, sino que éstos son algo mejor y anterior a la razón como lo es su objeto mismo.

Cuando uno se ve a sí mismo en la contemplación, cree identificarse con el objeto, o, mejor, se ve unido a él y tan simple como él. Pero mejor sería no decir "se ve", porque lo que él ve (ya que es necesario admitir que hay dos cosas: el que ve y lo que es visto, y que esas dos cosas no son una, pues lo contrario sería muy audaz) no lo ve ni lo distingue de aquel que ve, ni imagina dos cosas, sino que se convierte, por así decirlo, en otro, y no es ya el mismo, ni se pertenece a sí mismo, sino que, perteneciendo a otro, es uno: como un centro particular se identifica con el centro común, puesto que aun aquí son uno cuando se juntan y dos sólo cuando se separan, tanto que nosotros mismos decimos que son dos cosas. De aquí proviene la dificultad de explicar en qué consiste la contemplación: porque, ¿cómo se podrá explicar, si el que contempla al objeto no lo ve diferente de sí, sino como uno consigo mismo? [1].

11. Esto es lo que significa la orden de no revelar estos misterios a los no iniciados, porque siendo inefable

[1] Una visión que va más allá de la simple visión; una contemplación que es más profunda que la mera contemplación, he aquí el resultado a que llega Plotino. Porque más que "ver" y "contemplar" es ya "unión", "trasformación", "identificación". La filosofía que es conocer culmina en una filosofía que llega más allá del conocimiento, hasta una experiencia que podríamos llamar ontológica y mística. Sería un grave error atribuír a esta experiencia, tal como lo describe Plotino, un sentido panteísta. Con frecuencia dice que esta unión es perfecta, "hasta donde es posible"; aquí usa la frase significativa "se convierte, *por decirlo así*, en otro". Seguramente que la imagen más perfecta de esta unión, es la identidad espiritual creada por el amor en los dos amantes

lo divino, no es lícito revelarlo a quien no ha tenido la dicha de experimentarlo.

Habiendo sido, pues, el vidente y lo que él veía no dos cosas, sino una (no como quien ve, sino como quien se une), si éste quiere recordar aquella unión, conserva de ella imágenes en sí mismo. Ahora bien, entonces era uno y no tenía en sí mismo ninguna disimilitud consigo mismo ni con respecto a las demás cosas: puesto que nada se movía dentro de él, y en su ascensión no se le ofrecía ni cólera ni deseo, más aún, ni razón, ni pensamiento, ni siquiera su ser completo, sino que, como arrancado o arrebatado de entusiasmo se encontraba en una tranquila calma; y no separándose de la esencia de Él, ni volviéndose hacia sí mismo, permanecía completamente inmóvil o era, mejor, la inmovilidad misma; ya no le retenían las cosas bellas, porque miraba por encima de la misma belleza; había dejado ya atrás el coro de las virtudes, como quien penetra en lo más sagrado del templo deja atrás las estatuas [1]. Y, sin embargo, esas estatuas serán lo primero que verá al salir del santuario después de la visión y de la unión que se ha efectuado, no con una estatua, sino con el mismo dios; son, pues, una visión de segundo orden, porque no son lo mismo que la visión que es otra manera de ver, como la que tenía en el santuario: éxtasis, simplificación, abandono de sí, deseo de un contacto, quietud, noción de una compenetración, si uno contempla lo que está en el santuario [2].

[1] Alusión a los "misterios" que se practicaban en las religiones orientales, introducidos en Grecia y Roma. El "iniciado" iba pasando por diversos ritos, hasta llegar a lo más íntimo del santuario, donde ya no había más estatuas que la del dios, frente al cual quedaba solo, para recibir todo su influjo y consagración, sin intermediario alguno.

[2] Magnífica descripción del *éxtasis*. Puede disputarse del alcance de los éxtasis que experimentó el mismo Plotino, y que éste supone haber sido experimentados por otros en las religiones paganas: si sería una verdadera "presencia natural" de Dios, o un estado psicológico de inhibición absoluta.

Pero si quiere contemplar de otra manera, ya nada queda de esto.

Éstas son las imágenes con que los más sabios de los profetas han respondido al enigma de cómo se contempla a Dios. Pero cualquier sabio sacerdote sabrá resolver el enigma si se eleva hasta conseguir la visión del santuario. Y aunque no la alcance, y lo juzgue invisible, y fuente y principio (de todo), sabrá que no se ve al principio sino por el principio, y que las cosas se unen sólo con sus semejantes; no despreciará cuantas cosas divinas pueda retener su alma; y, antes de la contemplación, creerá que todo lo restante está en la contemplación, aunque lo restante sólo es de aquel que sube hasta lo que está antes de todo.

Porque la naturaleza del alma no puede ir hacia la nada absoluta. Cuando baja, va hacia el mal, va hacia el no-ser; pero no hacia el no-ser-absoluto. Si va en dirección contraria, no va hacia otro ser, sino hacia sí misma, y así no está en otra cosa, sino en sí misma. Ahora bien, lo que está sólo en sí y no en otro, está en Él, porque Él no es un ser, sino que está por encima del ser para quien se une a Él. Si alguien se ve a sí mismo convertido en Él, se juzga su imagen, y partiendo de sí mismo, como de la imagen hacia el arquetipo, encuentra así el fin de su jornada. Pero si cae de la contemplación, despierte de nuevo la capacidad que tiene en sí, y volviéndose a encontrar enteramente ordenado, vuelva a su sutileza de alma hasta llegar a Él por la virtud y la sabiduría.

Tal es la vida de las almas y de los hombres divinos y felices: apartarse de las cosas de este mundo, sentir disgusto por ellas, y huír, solo, hacia el Solo.

Pero la descripción es sin duda perfecta. En el cristianismo, el elemento sobrenatural de la gracia no sólo hace más explicable el éxtasis, sino que parece darle todo el más perfecto sentido en intensidad que puede alcanzar.

Se terminó de imprimir
en enero de 1987
en Talleres Gráficos LINOGRAF S.R.L.,
Sócrates 764, Ciudadela Norte.

Tirada: 1.500 ejemplares.



Se puede decir que la filosofía griega, después de Platón y Aristóteles, alcanza una esplendorosa culminación en Plotino. Este logró la cima natural del saber filosófico y de la sabiduría humana, por cuanto no sólo ejercitó la dialéctica para ascender hasta los primeros principios, sino que realizó la eclosión de la vivencia mística, experiencia que es meta de la inteligencia y catarsis del alma.

En este volumen se reúnen varios de los tratados más sustanciales y característicos, de modo que por ellos se puede abarcar y disfrutar la esencia de la filosofía de Plotino.

Para una mejor comprensión, el Padre Quiles presenta una "síntesis de la filosofía de Plotino" que guía al lector por el maravilloso itinerario interior que lleva a la inteligencia hacia la contemplación de la Belleza, del Ser y del Bien Supremo.

No hace falta que señalemos que en la filosofía de Plotino se halla un antecedente brillante de la filosofía in-sistencial, ya que guía al alma hacia la interiorización en sí misma, para desde sí dar el salto al éxtasis supremo de la contemplación de lo divino.



